سميح عاطف الزين

لمن الحكم؟

لله أم للإنسان
للشرع أم للعقل
فقديماً حكم الشرع وقديماً حكم العقل
وقديماً حكم العقل والشرع
وحديثاً يحكم العقل ولا وجود للشرع
فإليكم ما يجب أن يحكم به العقل
وإليكم ما يجب أن يحكم به الشرع

الشركة العالمية للكتاب ش م ل
مكتبة المدرسة - دار الكتاب العالمي

لِمَنِ الحُكْمُ؟

سميح عاطف الزين

لمن الحكم؟

لله أم للإنسان

للشرع أم للعقل

فقديماً حكم الشرع وقديماً حكم العقل

وقديماً حكم العقل والشرع

وحديثاً يحكم العقل ولا وجود للشرع

فإليكم ما يجب أن يحكم به العقل

وإليكم ما يجب أن يحكم به الشرع

الشركة العالمية للكتاب ش م ل

مكتبة المدرسة - دار الكتاب العالمي



الشركة العالمية للكتاب ش م ل
طباعة - نشر - توزيع

مكتبة المدرسة
دار الكتاب العالمي
الدار الافريقية العربية

الادارة العامة

الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية
هاتف ٣٤٩٠٥٥-٣٤٩٣٧٠ - ص.ب ٣١٧٦
تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقياً: كتالبنان
بيروت - لبنان

الطبعة الخامسة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

خَلَقَ اللهُ الإنسانَ أي الرّجلَ والمرأةَ ، وبثَّ مِنْهُما رجالاً كثيراً ونساءً ، وكانتِ العلاقاتُ ، ونجمَ عَنْ هذهِ العَلاقاتِ مَشاكلُ ، وتَرَاكَمَتِ المشاكلُ . وَبَدَأَ الإنسانُ السّعيَ لِحلّها ولكنَّ الحلَّ مِنْ أيْنَ يُؤْتَى بِهِ مِنَ الشّرْعِ ، أَمْ يُؤْتَى بِهِ عَنْ طَرِيقِ العَقْلِ . واللهُ سبحانهُ وتعالَى خَلَقَ في الإنسانِ الغرائزَ والحاجاتِ العضويةَ وَجَميعُها تُثارُ وتحتاجُ إلى إشباعٍ وتتفاوتُ إثارتُها قوةً وضعفاً ويطغَى أحياناً بعضُ الغرائزِ على بعضٍ ، والعملُ الدّائبُ للإنسانِ هُوَ إشباعُ هذهِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، ونتيجةَ محاولةِ الإشباعِ تبدأُ المشاكلُ ، فالشّرعُ الإسلاميُّ أمَرَ بتنظيمِ إشباعها لا بتعطيلِها بحرمانِها ولا بفوضويّةِ إشباعِها ولا بإشباعِ بعضِها على حسابِ البعضِ الآخرِ ،

فبينَما تتحرّك غريزةُ النوعِ للإشباعِ بطريقٍ غيرِ مشروعٍ تتحرّكُ غريزةُ التديّنِ عَنْ طريقِ المفهومِ الاسلاميّ لِتُبعدَ عَنْ هــذا النّوعِ من الإشباعِ لأنَّ الّذي يطبّقُ المادّةَ التشريعيّةَ في الإسلامِ اربعةٌ :

اولاً : تقوَى الفردِ المؤْمنِ بإشباعِ غريزةِ التديّن .

ثانياً : عدالةُ التّشريع .

ثالثاً : تعاونُ الافرادِ مَعَ الدّولة .

رابعاً : قوّةُ الجنديّ .

وغريزةُ التديّنِ هِيَ الشّعورُ بعجزِ الإنسانِ الطّبيعيِّ أمامَ نَفْسِهِ ، وعندمَا يعترفُ الإنسانُ بعجزِهِ أمامَ نَفسِهِ ويحكمُ حكماً متّصلاً بِالواقعِ عَنْ طريقِ العقلِ ، أنَّ هٰذهِ القوانينَ فُرِضتْ عليهِ وعلَى الكونِ والحياةِ ويرَى أنْ لا مفرَّ لَهُ مِنْ هذهِ القوانينإلا بِاللّجوء إلَى الّذي فرَضَها عَلَيْهِ ، عِنْدَهَا عَلَيْهِ أنْ يفهمَ الشّرع . والإنسانُ فِي القَرنِ العشرين أنشأَ أشياءَ لَمْ يحلمْ آباؤه بإنشائها مِنْ قبلُ واخترعَ وسائلَ للنّقلِ استطاعَ أن ينفُذَ بِواسطتِها إلى القَمَر ، كمَا أنّه اكتشفَ واستخرجَ أشياءَ نافعةً عديدةً لا تُحصىَ لِكثرتِها ، كلُّ مَا حقّقَهُ مِنْ هٰذهِ

المكاسب كان الفضل فيه لعقله. ولكنْ معَ الأسفِ لم يُدركِ الإنسانُ واقعَ العقلِ الّذي يملكُهُ والّذي يشيرُ اليهِ كثيراً فِي أحاديثِهِ ، ولمّا كانَ النّاسُ قديماً وحديثاً لا يهتمّونَ بمعرفةِ واقعِ العقلِ ظنّاً منهم أنّ معرفتَهُ من البديهيّاتِ وعَدَمُ اهتمامِهِمْ هذا أوقعَ كثيراً منهُمْ في متاهاتٍ عقليّةٍ وضلالاتٍ شرعيّةٍ لم يستطيعُوا التخلّصَ منها فيما بعدُ ، ولمّا كانَ المسلمُونَ أقفلُوا عقولَهُمْ منذُ عشَرَةِ قرونٍ وأهملُوا طريقةَ التّفكيرِ العقليّةَ واعتمدُوا على آبائِهِمْ الّذين أنعمَ اللهُ عليهِمْ مِنْ قبلُ أيْ على ما انتجتْـــهُ عقولُهُمْ فِي القرنِ الاوّلِ والثّاني والثّالثِ الهجريّ في كلّ أمرٍ من أمورِ دنياهُمْ وَجدُوا أنفسَهُمْ في القرنِ العشرين أنّهم ليسُوا على شيءٍ وَلاَ يُحسِنُونَ في حياتِهِمْ معرفةَ شيءٍ وَهُمْ وراءَ النّاسِ جميعاً كَمَا أنّهـــم أصبحُوا اتّكاليّينَ إنْ لم يكنْ جميعُهُم فمجمُوعُهُمْ ، والمسلمونَ هم أنفُسُهُمْ عندما حاولوا الاعتمادَ على عقولِهِمْ ، وبما بقيَ لديهِمْ منْ إيمانٍ بربِّهِمْ وبالشّرعِ الّذي آمنوا بهِ استطاعُوا أنْ يستعملُوا السّلاحَ الحديثَ الّذي هو مـــن اختراعِ وصنعِ غيرِهِمْ وشنّوا حرباً في السّادسِ مـــنْ تشرينَ الأوّل سنة ١٩٧٣ الواقع في العاشرِ من شهرِ رمضان المباركِ أدهشُوا العالمَ بجرأتِهِمُ النّادرةِ وبخططِهِــمْ

الحربيّة والتي كانتْ على اعلى المستويات واستطاعوا أن يبرهنوا للعالم أجمع بأنّهم قادرون على استعمال أيّ نوع من أنواع الاسلحة التكنولوجيّة الحديثة، ومهما كانتْ هذه الانواع معقّدة ويصعب فهمها . وبعد هذا النجاح العمليّ عليهم أنْ يتبنّوا الطّريقة العقليّة، والطريقة العلميّة المنبثقة عن الطريقة العقليّة كي يصلوا هم أنفسهم إلى اختراع وصنع أحدث الاسلحة حتّى لا يجعلوا لمن يُنتج السّلاح عليهم سبيلاً .

والأمّة الإسلاميّة تُعتبر اليوم فاقدة للافكار، فهي طبيعيّاً فاقدة لطريقة التّفكير العقليّة المنتجة . فالجيل الحاضر لم يتسلّم من سلفه أيّة أفكار ولم يتسلّم طريقة تفكير عقليّة ولم يكتسبْ أفكاراً جديدة ولا طريقة تفكير منتجة، ولذلك كانَ طبيعيّاً أنْ يُرى في حالة فقر رغم توفّر الثّروات المادية في بلاده ، وأنْ يُرى في حالة فقدان للاكتشافات العلميّة والمُخْترعات الصّناعيّة رغم دراسته نظريّاً لهذه الاكتشافات والمُخترعات وسماعه بها ومشاهدتها، لانّه لا يمكن أنْ يندفع إليْها اندفاعاً مُنتجاً إلاّ إذا كانَ يملك طريقة تفكير منتجة يؤمن بها، لأنّ الجيل إذا آمن بأفكار أبدع في استعمالها في الحياة .

ومن هُنا كانَ من المحتّمِ على المسلمينَ أن يُوجدُوا لديهِمْ أفكاراً وطريقــةَ تفكيرٍ يؤمنون بها ، ثمّ عــلى أساسِهَا يُمكنُ أن يسيروا في اكتسابِ الثّروةِ الماديّةِ وأن يكتشفُوا الحقائِقَ العلميّةَ ، ويقومُوا بِالاختراعاتِ الصّناعيّةِ، وما لم يفعلوا ذلكَ لا يمكنُ ان يتقدّمُوا خطوةً واحدةً وسيظلُّون يَدُورُونَ في حلقةٍ فارغةٍ ، يسكبُونَ في دورانِهِمْ مخزُونَ جهدِهِمُ العقليِّ والجسميِّ ثُمَّ ينتهُونَ حيثُ ابتدأُوا .

وهذَا الجيلُ منَ الأمّةِ الاسلاميّةِ ليسَ معتنقاً افكاراً إسلاميّةً بَلْ ولاأفكاراً مضادّةً للفكر الاسلاميِّ حتّى يُدركَ الفكرَ الاسلاميَّ الّذي يُعطَى له . ويجري الاصطدامُ بينَ الفكرِ الاسلاميّ والفكرِ المضادِّ له فيهتدي منْ هذا الاصطدامِ إلى الفكرِ الصّوابِ وإنّما هو خالٍ من كلِّ فكرٍ من الافكارِ. فهوَ قد ورثَ الأفكارَ الإسلاميّةَ باعتبارِهَا فلسفةً خياليّةً ، كما ورثَ اليونانُ فلسفةَ أرسطو وسواهُ من فلاسفتِهِمْ ، وورثَ الإسلامَ باعتبارِهِ طقوساً وشعائِرَ للتديُّنِ كما ورثَتِ الأمَمُ الاخرَى أديانَهَا . وأمّا العالَمُ الغربيُّ الذي يعتبر نفسه متقدّماً فقد أخفقَ إخفاقاً كلياً لانّهُ اعتمدَ على عقلِهِ فقط لحلِّ جميعِ قضاياه فتراهُ يتخبّطُ بمشاكِلَ يقفُ عاجزاً عــنْ حلّها لانَّ العقلَ لا يَحيطُ علماً بِمَا يدورُ مِنْ مشاكلَ

ومصاعبَ ومتاعبَ وما يجلبُ من منافعَ ومكاسبَ ومصالحَ في جميعِ أنحاءِ هذا الكونِ ، وتأثّرُهُ يكونُ مُقتصراً فقط على ما يدورُ حولَهُ ولا يتعدّاهُ إلى سواهُ والأحكامُ الّتي يراها صالحةً في الوقتِ الحاضرِ منَ المُمكنِ أن لا يراها صالحةً أوْ مناسبةً في المستقبلِ ، بعكسِ الأحكامِ الّتي تكونُ صادرةً عن الشّرعِ فانَّ اللهَ سبحانهُ وتعالى شَرَّعَ الأحكامَ للإنسانِ بوصفِهِ إنساناً لا بوصفِهِ فرداً يعيشُ في مجتمعٍ له عاداتُهُ وتقاليدُهُ، وهذا الانسانُ بنظرِ الشّرعِ لم يتغيّرْ ولم يتبدّلْ بتكوينِهِ منذُ خُلِقَ آدَمَ الى وقتِنا هــذا وحتّى إلى يومِ القيامَةِ لقولِهِ تعالى « لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ » .

والعقلُ ما زالَ ينمُو نتيجةَ نموِّ المعارفِ كمــا أنَّ التّكاليفَ الّتي فُرِضَتْ مِنْ قِبَلِ اللهِ سبحانهُ وتعالى على الإنسانِ أوّلَ ما بدأتْ بأمرٍ لأبينا آدمَ عليهِ السّلامُ بأنْ لا يأكلَ من الشجرة فقط ونمت هذه التّكاليفُ نتيجةَ نموِّ العَلاقاتِ بينَ النّاسِ وكانتْ كلُّ رسالةٍ من السّماءِ تزيدُ التّكاليفَ على الانسانِ لحلِّ المشاكلِ الناجمةِ عن تعدّدِ العَلاقاتِ . والعِبْرَةُ ليستْ بالمادّةِ التشريعيّةِ نفسِها فقط أيْ بما يكمُنُ في مُحتواها لحلِّ المُشكلةِ بل العبرةُ بالصِّلةِ الرّوحيّةِ المتعلقَةِ بهذِهِ المادّةِ التشريعيّة . فمثلا المسؤوليّة ،

فالانسان الغربيُّ يَرَى أنَهُ مسؤولٌ أمامَ الدّولةِ فقط ولا يَرَى أنَهُ مسؤولٌ أمامَ جارهِ أوْ مواطنه وأحياناً لا يتعرّفُ على أخيهِ الّذي يعيشُ وايّاهُ تحت جناحِ أمّهِ وأبيهِ في بيتٍ واحدٍ ، بينمَا الشّرعُ حثَّ أيّ شخصٍ أنْ يتحمّلَ مسؤوليّةَ أيّ شخصٍ آخَرَ ويبدأُ بالاقربِ فالاقربِ هذا اذا كـانَ قادراً على تحمّلِ هذهِ المسؤوليةِ واذا لم يستطعْ عندئذٍ تتدخّلُ الدّولةُ لحمل هذِهِ المسؤوليةِ. فالرّسولُ (ص) يقـولُ «واللّهِ ما آمنَ واللهِ ما آمنَ واللهِ ما آمنَ قالَ الصّحابةُ مَنْ يَـا رسولَ اللهِ ؟ قالَ : مَنْ بَاتَ شَبْعانَ وجارُهُ جائعٌ وهُوَ يَعْلَمُ» . وبناءً على هذا تَرَى أنَّ العالَمَ الغربيَّ واميركا وروسيّا اخفقُوا اخفاقاً كليّاً لانّهُم اتّخذُوا الطّريقـةَ العلميّةَ طريقةً للتّفكيرِ وهذهِ الطّريقةُ لا تُرشدُهُم إلى وجودِ خالقٍ لهذَا الكونِ والانسانِ والحياةِ ، وَلَوْ سلكُوا الطّريقَةَ العقليّةَ لَوصلُوا بحكمِهِم القطعيِّ الّذي لا لبسَ فيهِ ولا ريبَ أنَّ هناكَ خالقاً خلقَهُمْ جميعاً وأنزلَ عليهِمْ تشريعاً لحلِّ جميعِ مشاكلِهِمْ السّابقةِ واللاّحقةِ فعـلى الغربِ واميركا وروسيّا والعالمِ أجمعَ أنْ يستعملُوا عقولَهُمْ ويُطلقُوها لفهمِ التّشريعِ السّماويِّ لا بوضعِ التّشريعِ عَنْ طريقِ العَقْلِ ، وَعَلى المسلمين عامةً أن يعودوا إلى طريقةِ التّفكيرِ العقليّةِ الّتي سارَ عليهـا آباؤُهُمُ الأوّلونَ

ولهذا يجبُ علينا أن نعرفَ العقلَ من خلالِ واقعهِ ونصلَ إلى نتيجةٍ صحيحةٍ لا شكَّ فيها مِنْ خلالِ تعريفِ هذا الواقعِ للعقلِ وأن نتحرّى العواملَ المؤلّفةَ منهُ وأنْ نفهمَ طُرقَهُ واقسامَهُ ومقاييسَهُ وحدودَهُ ، كما أنّهُ يجبُ علينا أنْ نعرفَ الشّرعَ مِنْ خلالِ اللّغةِ والاصطلاحِ حتّى نعرفَ ما يجبُ أنْ يحكُمَ بهِ العقلُ ، وما يجبُ أنْ يحكُمَ بهِ الشّرع .

وننتهي بالقول إنَّ الانسانَ عَلَيْهِ أنْ لا يعتمدَ على العقلِ ويُهملَ الشّرع أوْ أنْ يعتمِدَ عَلى الشّرْعِ وَيُهمِلَ العقلَ ، بَلْ عَلَيْهِ أنْ يعتمِدَ عليهما معاً .

* * *

وَاقِعُ العَقْل

إنَّ الانسانَ إنْ لمْ يكنْ افضلَ مخلوقاتِ اللهِ إطلاقاً فهوَ لا ريبَ افضلُ مِنْ كثيرٍ ممّن خلقَ اللهُ سبحانَهُ وتعالى . وتفضيلُ هذا الانسانِ آتٍ عَنْ طريقِ عقلِه ، لأنَّ عقلَهُ هوَ الّذي رفعَ مِنْ شأنِهِ وجعلَ لهُ هذهِ المكانةَ الرفيعةَ بينَ جميعِ مخلوقاتِ اللهِ عزّ وجلَّ .

لذلكَ كانَ لزاماً على الانسانِ أن يُدرِكَ واقعَ عقلِهِ ومعرفةَ نتاجِهِ الّذي هُوَ التّفكيرُ ، ومعرفةَ طريقةِ التّفكيرِ ، لأنَّ العقلَ لا تُعرفُ قيمتُهُ إلاَّ بالتّفكيرِ ، وبواسطةِ التفكيرِ المستنيرِ يصلحُ أمرُ الدّنيا كلِّها، وبهِ يُهتَدى إلى الآخرةِ وبهِ يُعرفُ اللهُ سبحانَهُ وتعالى حقّ المعرفةِ .

لقد قطعَ الإنسانُ هذهِ المسافةَ الطّويلةَ مِنَ الحياةِ ومنْ عُمْرِ الزّمانِ وَهوَ يُعنى اكثرَ ما يعنّي نفسَه بنتاجِ العقلِ وبنتاجِ التّفكيرِ ، دونَ أنْ يعنّيَ نفسَه بواقعِ العقلِ وبواقعِ التّفكير .

نحن لا نُنكِر أنّه قد وجِدَ مَنْ يَحاول إدراكَ واقعِ العقلِ مِنْ علماءِ المُسلمينَ وغيرِ المُسلمينَ في القديمِ والحديثِ ولكنّهم أخفقُوا في إدراكِ هذا الواقعِ ، ولمْ يهتدوا وضلّلُوا غيرَهم من المقلّدينَ الّذين بهرهُمْ هذا النّجاح العِلْميُّ ، وسبب إخفاقِهِمْ وعدمِ اهتدائِهِمْ حتّى الآنَ ، إلى واقعِ التّفكيرِ ، وإلى طريقةِ التّفكيرِ ، هوَ البحث في التّفكيرِ قبلَ البحثِ في واقعِ العقلِ ولاَ يُمكن الاهتداءُ إلى واقعِ التّفكيرِ إلاّ بعدَ معرفةِ واقعِ العقلِ معرفةً يقينيّةً ، لأنَّ التّفكيرَ هوَ ثمرة العقلِ ، والعلوم والفنونُ والادبُ والفلسفةُ ، والفقهُ واللّغةُ وسائرُ صنوفِ الثّقافةِ ، إنّما هيَ ثمرةُ التّفكيرِ. لذلكَ فَإنّهُ لا بدَّ مِنْ معرفةِ واقعِ العقلِ أوّلاً معرفةً يقينيّةً بشكلٍ جازمٍ ثمَّ بعدَ ذلكَ يُمكنُ معرفةُ واقع التّفكير . ويمكنُ معرفةُ الطّريقةِ المستقيمةِ للتّفكيرِ ، فجميعُ المُحاولاتِ الّتي قامَ بها الأقدمونَ والمُحدَثونَ لا يوجدُ فيها ما يستحقُّ الذّكرَ ولاَ ما يرتفعُ إلى مستوى النّظر سوى محاولةِ علماءِ الشّيوعيّةِ ، فإنَّ تعريفَهُمْ وحدَهُ هُوَ الّذي يستحقُّ الذّكرَ ويُمكنُ أنْ يرتفعَ إلى مستوى النّظر لانّها كانت محاولةً جدّيةً لَمْ يُفسدْهَا عليهمْ إلاَّ إصرارُهُمُ الخاطئُ عَلى إنكارِ أنَّ لهذَا الوجودِ خالقاً ، ولولاَ هذا الإصرارُ لتوصّلوا إلى ادراكِ واقع العقل ادراكاً حقيقياً . فَهُمْ بدأوا

البحثَ في الواقع والفكر فقالُوا هَل الفكرُ وُجِدَ قبلَ
الواقع أم الواقعُ قبلَ الفكر . واستقرَّ رأيُهُم النّهائيُّ على
أنَّ الواقعَ وُجِدَ قبلَ الفكر وبناءً على هذَا الفهمِ كوّنوا
تعريفاً للفكرِ ، فعرّفوهُ بقولِهِم : إنَّ الفكرَ هُوَ انعكاسُ
الواقع على الدّماغ ، فتكونُ معرفتُهُم لواقع الفكر هوَ
أنّهُ واقعٌ ، ودماغٌ وعمليّةُ انعكاس لهذا الواقع على
الدماغ . هذا الرّأيُ يدلُّ على بحثٍ صحيح وعلى محاولةٍ
جادّةٍ وعلى قربٍ منَ الحقيقةِ لولا اصرارُهُم على إنكار
أنَّ لهذا الواقعِ خالقاً خلَقَهُ ، وإصرارُهُم على أنَّ الوجود
أزليٌّ . صحيحٌ أنْ لا فكرَ بِلا واقعٍ وأنَّ كلَّ معرفةٍ دون
واقع إنّما هيَ خيالٌ او تحريفٌ ، فالواقعُ هوَ اساسُ الفكرِ ،
والفكرُ إنّما هوَ تعبيرٌ عَنْ واقع ، أوْ حكمٌ عليه ، وبدونِ
وجودِ الواقع ، لا يُمكنُ أنْ يوجدَ فكرٌ ولاَ تفكيرٌ ،
والحكمُ على الواقع مرتبطٌ بالدّماغ ، فالدّماغُ هوَ المركزُ
الرئيسيُّ والأساسيُّ في الانسانِ لذلكَ لا يمكنُ أنْ يوجدَ فكرٌ
الاَّ بعدَ وجودِ الدّماغِ ، ولهذَا فإنّهُ لوجودِ العقلِ لا بدَّ
أنْ يكونَ هناكَ واقعٌ ، وهناكَ دماغٌ ، وعلماءُ الشّيوعيّةِ
اهتدَوْا إلى هذَيْنِ الشّيْئَيْنِ . ولذلكَ كَانَتْ محاولتُهُم
جادّةً وصحيحةً ، وإلى هنَا كانُوا يسيرونَ في الطّريق
المُستقيمِ المُوصلِ إلى معرفةِ واقعِ العقلِ معرفةً يقينيّةً

جازمةً . إلاَّ أنَّهُمْ حينَ حاولُوا ربطَ الواقعِ بالدِّماغِ للوصولِ إلى الفكرِ أيْ لإيجادِ التّفكيرِ ضلُّوا الطريقَ ، فجعلُوا الرّابطَ بينهما هوَ انعكاسُ هذا الواقع على الدّماغ فخرجُوا بالنّتيجةِ الخطأ في معرفةِ العقل ، ولذلكَ عرّفُوا العقلَ تعريفاً خاطئاً . وسببُ ذلكَ هُوَ إصرارُهُمْ على انكار أنَّ للوجودِ خالقاً خلَقَهُ مِنْ عَدَم . لأنّهُمْ لَوْ قالُوا إنَّ المعرفةَ تسبقُ الفكرَ فإنّهُمْ يقفونَ أمامَ حقيقةٍ واقعةٍ ، وهيَ أنّه مِنْ أيْنَ جاءَ الفكرُ قَبْلَ وجودِ الواقعِ ؟ فلا بدَّ أنْ يكونَ قد جاءَ مِنْ غيرِ الواقع . وبالتّالي من أيْنَ جاءَ الفكرُ للإنسانِ الأوّلِ ؟ لا بدَّ أنّهُ جاءَه مِنْ غيرِهِ وَمِنْ غيرِ الواقع فيكونُ الانسانُ الأوّلُ والواقعُ ، قد أوجدهُما مَنْ اعطَى الانسانَ الأوّلَ المعرفةَ ، وهذَا خلافُ ما لَدَيْهم مِنْ معرفةٍ جازمةٍ بأنَّ العالَمَ ازليٌّ ، بل يزعمونَ : أنَّ الواقعَ ازليٌّ ، ولذلك قالُوا إنَّ انعكاسَ الواقعِ على الدِّماغِ هُوَ العقلُ ، فهوَ الّذي أوجدَ الفكرَ ، وهوَ الّذي وُجِدَ بِهِ التّفكيرُ . ومِنْ أجلِ أنْ يتهربُوا مِنْ ضرورةِ وجودِ المعرفةِ صارُوا يحاولونَ إيجادَ تخيّلاتٍ وإيجادَ فروضٍ ، مِنْ أنَّ الانسانَ الأوّلَ قد جرّبَ الواقعَ فوصلَ إلى المعرفةِ ثمَّ كانتْ هذهِ التّجاربُ للواقعِ معارفَ تساعدُهُ على تجاربَ أخرى للواقعِ ، وأعطَوْا امثلةً فقالوا

إنَّ الانسانَ الأوّلَ قد اصطدَمَ بالأشياءِ فانعكستْ علَيْهِ فصارَ بالحسِّ يعرفُ أنَّ هذهِ الثّمرةَ تُؤكلُ وهذهِ لا تُؤكلُ ، وصارَ يعرفُ أنَّ هذَا الحيوانَ يُؤذيهِ فيتجنّبُهُ وهذا لا يؤذيهِ فيستخدمُهُ ويركبُهُ . وصارَ يعرِفُ منَ الحسِّ والتّجربةِ أنَّ الخشبَ يطفُو على الماءِ فصارَ يستعملُهُ لقطعِ البحارِ والأنهارِ ، وصارَ يعرفُ أنَّ النّوْمَ في الكَهْفِ يقيهِ المطرَ والبردَ والوحوشَ المفترسةَ فاتّخذَ المأوَى .. وهكذَا توصّلَ الانسانُ الأوّلُ بالحسِّ إلى إصدارِ حكمِهِ على الأشياءِ والتصرّفِ تجاهَهَا حسبَ هذَا الحكمِ أيْ حسبَ هذا الفكرِ ، وهذا يدلُّ على أنَّ الفكرَ هوَ نقلُ الواقعِ إلى الدّماغِ بواسطةِ الحسِّ دونَ الحاجةِ إلى وجودِ معلومات سابقة . والجوابُ على هذا القولِ هوَ أنَّ ما كانَ عليهِ الانسانُ الأوّلُ مجهولٌ وغائبٌ وما نريدُهُ هوَ الفكرُ والتّفكيرُ الذي يحصلُ عندَ الانسانِ الحاليّ ، فلا يُقاسُ المعلومُ على المجهولِ ولا الحاضرُ على الغائبِ وإنّما العكسُ هُوَ الصحيحُ فيقاسُ المجهولُ على المعلومِ والغائبُ على الحاضرِ ، فلا يصحُّ أنْ نَقيسَ الانسانَ المعلومَ الذي امامَنا ، على الانسانِ الأوّلِ الغائبِ والمجهولِ ، لنعرفَ مِنْ ذلكَ معنَى الفكرِ عندَ الانسانِ الحاليّ ، وإنّما نَقيسُ الانسانَ الاوّلَ عَلَى الانسانِ الحاليِّ فنعرفُ ، مِنْ معرفةِ الفكرِ والادراكِ عندَ

الانسانِ الحاليّ ، الفكرَ والادراكَ عندَ الانسانِ الأوّلِ .
ولهذا كانَ مِنَ الخطأِ إيرادُ هذا القول .

ثُمَّ إنَّ ما يرويهِ التّاريخُ عَن الانسانِ الأوّلِ أوْ كما يقولونَ الانسانِ في العصرِ الحجريِّ هُوَ أنّه كانَ يبحثُ عن طعامِهِ فيستعملُ الادواتِ الحجريّةَ لقطفِ الثّمارِ في الغاباتِ وصيدِ الأسماكِ وبناء المساكنِ ودفعِ أذَى الوحوشِ المُفترسَة . وهذا إذا صحّ فإنّهُ شيءٌ يتعلّقُ بإشباعِ الغرائزِ ولا يتعلّقُ بالفكرِ أيْ يتعلّقُ بالإدراكِ الشّعوريّ ، أي التمييزِ الغريزيّ ولا يتعلّقُ بالإدراكِ العقليّ . وَقَدْ يُقالُ إنّهُ قَدْ يَحصلُ أنْ يُعْطَى شخصٌ آلةً معقّدةً وليستْ لَدَيْهِ معلوماتٌ سابقةٌ عَنْهَا ويُطلبَ منهُ حلُّها وتركيبُها فيأخذُها الشّخصُ ويحاولُ اجراءَ تجاربَ متعدّدةٍ عليها فيَصِلُ مِنْ هذهِ التّجاربِ إلى حلّها ثمَّ إلى تركيبِها . فهذا وصلَ إلى فكرٍ دونَ حاجةٍ إلى معلوماتٍ سابقةٍ . والجوابُ على ذلكَ هوَ أنَّ هذا الشّخص لديهِ معلوماتٌ متعدّدةٌ . فأخذَ بتجاربهِ المتعدّدةِ يربطُ المعلوماتِ التي لديهِ بالواقعِ الذي بينَ يديهِ وبالمعلوماتِ مَعَ بعضِها حتّى توصّلَ إلى إيجادِ معلوماتٍ يفسِّرُ بواسطتِها حلَّ الآلةِ وتركيبَها ، وبهذهِ المعلوماتِ التي توصّلَ إليْها وصلَ إلى الفكر . فهذا

لا يُؤْتَى بهِ مثالاً . وإنّما المِثالُ الّذي يُؤْتَى بهِ هُوَ الطفل الذي لا توجدُ لديهِ معلوماتٌ إطلاقاً ، او الرّجلُ الذي ليسَ لديهِ معلوماتٌ يُمكِنُ أنْ يستعينَ بها على إيجادِ معلوماتٍ يفسّرُ بها الواقعَ، كَأنْ تأتِيَ بِأعرابيٍّ وتُدخلَهُ مختبراً وتتركَهُ يجرّبُ ، أوْ أنْ تأتيَ بعالِمٍ مِنْ علماءِ الاقتصادِ وتضعَهُ في مختبرِ الذرّةِ وتطلبَ منهُ الوصولَ إلى سرِّ القنبلةِ الذرّيّةِ ، فهذا ليسَ لديهِ معلوماتٌ ولذلكَ لا يصلُ إلى الفكر ، وهوَ الّذي يجبُ أنْ يُؤتَى بهِ مثالاً ، وليسَ هوَ الشخصَ الذي لديهِ معلوماتٌ يمكنُ أنْ يستعملَها .

وعليهِ فالدّماغُ ليسَ محلَّ الفكر ، والحاصلُ أنَّ الحواسَّ تنقلُ صورةً عنِ الواقعِ الماديِّ إلى الدّماغِ ، وهذهِ الصّورةُ تتبعُ الحاسّةَ الّتي نقلتِ الواقعَ ، فإنْ كانتْ بصراً نقلتْ صورةَ الجسمِ ، وإنْ كانتْ سمعاً نقلتْ صورةَ صوتِهِ ، وإنْ كانتْ شمّاً نقلتْ صورةَ رائحتِهِ ، وهكذا فيرتسم الواقعُ كَمَا نُقِلَ في الدّماغِ ، أيْ حسبَ الصّورةِ الّتي نُقِلَتْ ، وبذلكَ يتمُّ الإحساسُ بالواقعِ فَقَطْ ، ولاَ يَنْشأُ عَنْ ذلكَ التّفكيرُ بَلْ تمييزٌ غريزيٌّ فَقَطْ مِنْ حيثُ كونُهُ يُشبعُ أوْ لا يُشبعُ ، يُؤْلِمُ أوْ لا يُؤْلِمُ ، يُفرِحُ أوْ لا يُفرحُ ، يلذُّ أوْ لا يلذُّ . ولاَ يحصلُ اكثرُ مِنْ ذلكَ ،

فإنْ كانتْ هنالكَ معلوماتٌ سابقةٌ رَبَطَتْها قوّةُ الرّبطِ الدّماغيّةُ بالواقعِ المحسوسِ الذي ارتسمَ في الدّماغِ ، وعندئذ تتمُّ العمليّةُ الفكريّةُ ، وينتجُ إدراكُ الشّيءِ ، ومعرفةُ مَا هُوَ ، وإلاّ يبقَى عندَ حَدِّ الإحساس أوْ عندَ حدِّ التّمييزِ الغريزيِّ فَقَطْ ، وأمّا الذي يتمُّ مِنْ محاولاتِ التّفكيرِ مَعَ عدمِ توفُّر الواقعِ المحسوسِ ، ومَعَ عدمِ توفُّر المعلوماتِ السّابقةِ ، فَلا يتعدَّى تخيّلاتٍ فارغةً تُسيطرُ على صاحبِها بعدَ بُعدِهِ عَن الواقع المحسوس ، ممّا يُؤدِّي إلى الانحرافِ بالأوهامِ والضّلالِ ، وربّما أدّى إلى إجهادِ الدّماغ ، فيصابُ بأمراض الخلَل والصّرعِ وما شاكلَ ذلكَ ، فلا بدَّ إذَنْ مِنْ وجودِ الواقعِ المحسوسِ ، والمعلوماتِ السّابقةِ ، كما لا بدَّ مِنْ وجودِ الدّماغ والحواسّ. وعليهِ فالفكرُ أوِ الإدراكُ أوِ العقلُ هُوَ نقلُ الواقع عَنْ طريق الحواسِّ إلى الدّماغ ، مقترناً بمعلوماتٍ سابقةٍ تُعينُ على تفسيرِ هذا الواقع .

كما أنَّ علماءَ الشّيوعيّةِ لم يفرِّقُوا بينَ الإحساسِ والانعكاسِ ، وأنَّ عمليّةَ التّفكيرِ لم تأتِ من انعكاسِ الواقعِ محلَّ الدّماغ ، ولاَ مِن انطباع الواقع على الدّماغ ، وإنّما جاءتْ منَ الإحساس ، والإحساسُ مركزُهُ الدّماغُ ،

ولولا الحسُّ بالواقع لَمَا حصلَ أيُّ فكرٍ ولَمَا وُجِدَ أيُّ تفكيرٍ. والخطأ لَمْ يكنْ ناجماً مِنْ عدم التّفريق بَيْنَ الإحساسِ والانعكاسِ فَقَطْ ، وَإلاَّ لَكَانُوا اهتدَوْا إلى أنَّ المسألةَ هيَ احساسٌ وليستِ انعكاساً، بَلْ أساسُ الخطأ ، وأساسُ الانحرافِ ناتجٌ عَنْ إنكارِهِمْ أنَّ لهذا الوجودِ خالقاً فَلَمْ يُدركُوا أنَّ وجودَ معلوماتٍ سابقةٍ عَنْ هذا الواقعِ شرطٌ ضروريٌّ لوجودِ الفكرِ أيْ شرطٌ ضروريٌّ لوجودِ العقلِ ، وإلاَّ لكانَ لدَى الحيوانِ عقلٌ لأنّهُ يملكُ الدّماغَ ، وينعكسُ الواقعُ على دماغِهِ ، أيْ يُحِسُ بالواقعِ ، والعقلُ هُوَ مِنْ خواصِّ الإنسانِ ،ومقتصرٌ عَلَيْهِ مِنْ بينِجميعِ المخلوقاتِ الحيوانيّةِ ويُعتبرُ الانسانُ الحيوانَ الناطقَ ، أي الحيوانَ المفكّرَ . وإدراكُ أنَّ الّذي حصلَ في عمليّةِ التّفكيرِ أي العمليّةِ العقليّةِ هُوَ إحساسٌ وليسَ انعكاساً ، لأنّهُ لا يوجدُ انعكاسٌ بَيْنَ المادّةِ والدّماغِ فَلا المادّةُتنعكس على الدّماغِ وَلا الدّماغُ يَنْعَكِسُ علىالمادّةِ لأنَّ الانعكاسَ يحتاجُ إلى وجودِ قابليّةِ الانعكاسِ في الشّيءِ الّذي يعكسُ الاشياءَ كالمرآةِ ،وكآلةِ التّصويرِ ، فإنّها تحتاجُ إلى قابليّةِ الانعكاس عَلَيْها ، وهذا غيرُ موجودٍ لا في الدّماغِ ، ولا في الواقعِ الماديِّ ، فالمادّةُ لا تنعكسُ على الدّماغِ ولا تنتقلُ إلَيْهِ بَلِ الّذي ينتقلُ هُوَ الإحساسُ بالمادّةِ إلى الدّماغِ

بواسطةِ الحواسِّ ، ولا فرقَ في ذلكَ بَيْنَ العينِ وغيرِها من الحواسِّ ، فيحصلُ مِنَ السّمعِ واللّمسِ والذّوقِ والشّمِّ ، فالانسانُ إذاً يُحِسُّ بالاشياءِ بواسطةِ حواسهِ الخمسِ ، ولا تُعكَسُ على دماغِهِ الاشياءُ ، وهذا ظاهرٌ في الامورِ المادّيّةِ ، فالمجتمعُ المنحطُّ لا بدَّ مِنَ الإحساسِ بالانحطاطِ حتّى يحصلَ الحكمُ عَلَيْهِ بِأنّهُ منحطٌّ ، وهذا أمرٌ ماديٌّ . وأمّا في الامورِ المعنويّةِ والرّوحيّةِ ، كالكلمةِ الموجّهةِ مِنْ إنسانٍ لآخرَ بِقصدِ جَرْحِ كرامتِهِ ، فَلا بدَّ مِنَ الحسِّ بأنَّ هذهِ الكلمةَ تجرحُ الكرامةَ حتّى يحصلَ الحكمُ بأنَّ هذه الكلمةَ قد جرحَتْ . هذا أمرٌ معنويٌّ ، وَمَا يُغضِبُ اللهَ لا بدَّ مِنَ الإحساسِ بغضبِ اللهِ عزَّ وجلَّ الذي حصلَ ، أوِ الحسِّ بأنَّ هذا الفعلَ أوِ القولَ يُغضِبُ اللهَ ، وهذا أمرٌ روحيٌّ . وبدونِ وجودِ ذلكَ الحسِّ لا يمكنُ أنْ تحصلَ العمليّةُ العقليّةُ ، فالحسُّ أمرٌ ضروريٌّ حتّى تحصلَ العمليّةُ العقليّةُ ، سواءٌ في الأشياءِ الماديّةِ أوِ الامورِ المعنويّةِ أوِ الرّوحيّةِ . إلاَّ أنَّ الاشياءَ الماديّةَ يحصلُ الحسُّ بها طبيعيّاً وَإنْ كانَ يقوَى ويضعُفُ حسبَ فَهْمِ طبيعتِها ، أمّا الأمورُ المعنويّةُ والرُّوحيّةُ فَإنّهُ لا يحصلُ الحسُّ بها إلاَّ بوجودِ فهمٍ لها أوْ عَنْ طريقِ التّقليدِ. وبالحسِّ وحدَهُ ، حتى لو تكرّرَ مليون مرّةٍ لا يحصل فكر ،

بلِ الّذي يحصلُ هُوَ الحس فقط أي الإحساسُ بالواقعِ .

ولنأخذْ أيَّ إنسانٍ لا توجدُ لديْهِ أيّةُ معلومات عن اللغة الإنكليزيّةِ ، ثمّ لِنُعطِهِ كتاباً إنكليزيّاً ، ونجعلْ حسّهُ يقعُ على الكتابَةِ ، بالرؤيةِ والسّمعِ ، أو نُكرّرْ هذا الحسَّ مائةَ مرّةٍ ، فإنّهُ لا يمكنُ أنْ يعرفَ كلمةً واحدةً حتّى تُعطى لَهُ معلوماتٌ عَنِ اللّغةِ الإنكليزيّةِ ، فحينئذٍ يبدأُ يفكّرُ بها ويدركُها . ولا يقالُ هذا خاصٌ باللّغاتِ ، لأنّها وضعيّةٌ مِنْ وضعِ الإنسانِ ، فتحتاجُ إلى معلوماتٍ عنها ، لا يقالُ ذلكَ ، لأنَّ الموضوعَ هُوَ عمليّةٌ عقليّةٌ ، والعمليّةُ عمليّةُ عقلٍ ، سواءٌ في وضعِ الحكمِ ، أو في فهمِ الدّلالةِ ، أو في فهمِ الحقيقةِ . فالعمليّةُ العقليّةُ عمليّةٌ واحدةٌ في كلّ شيءٍ . فالتّفكيرُ في مسألةٍ ، هُوَ كالتّفكيرِ في ليرةٍ واحدةٍ ، وفهمُ معنَى كلمةٍ هوَ كفهمِ معنَى واقعٍ ، كلٌّ منهما يحتاجُ إلى عمليةٍ عقليّةٍ ، والعمليّةُ العقليّةُ واحدةٌ في كل شيءٍ وفي كلّ أمرٍ وفي كلّ واقعٍ . وبناءً على هذا فلنأخذِ الواقعَ مباشرةً : لِنأخُذِ الطّفلَ الذي وُجدَ عندَهُ الإحساس ولمْ تُوجدْ عندَهُ معلوماتٌ ، ولنضعْ أمامَهُ أشياءَ مختلفةً متنوّعةً مثلَ قطعةِ ذهبٍ وقطعةِ فضّةٍ وقطعةِ نحاسٍ ، ونجعلْ جميعَ إحساساتِهِ تنزلُ في حسّ هذهِ الأشياءِ ، فإنّهُ لا يُمكنُهُ أنْ يُدركَهَا ، مهما تكرّرت هذهِ الإحساساتُ

ولكنْ إذا أعطيَ معلوماتٍ عنها وأحسّها ، فإنّهُ يستعملُ المعلوماتِ ويدركُها . وهذا الطّفلُ لو كبرت سنّهُ وبلغَ عشرينَ سنةً ، ولمْ يأخذْ أيّةَ معلوماتٍ ، فإنّهُ يبقى كأوّلِ يومٍ يحسُّ بالاشياءِ فقطْ ولا يُدركُها مهما كبرَ دماغُهُ لأنّ الذي يجعلُهُ يُدركُ ليسَ الدّماغ ، وإنّما هوَ المعلوماتُ السّابقةُ مع الدّماغِ ومعَ الواقعِ الذي يحسّهُ .

وكذلكَ لو سُئِلْتَ أيُّها القارىءُ عَنْ معنَى كلمةِ وضيمةٍ لوقفتَ متحيّراً مرتبكاً بماذا تجيبُ ! وقلتَ أخيراً لا أدري ، مَعَ ان كلمةَ وَضيمةٍ هيَ الواقعُ الذي وقعَ تحتَ طائلةِ سمعِكَ وسُمِّيَتْ واقعاً لأنّها وَقعتْ عليها إحدى الحواسّ الخمسِ وكلُّ شيءٍ يقعُ تحتَ طائلةِ إحدى الحواسّ الخمسِ يُسمّى واقعاً ، وكلمةُ وضيمة التي هيَ الواقعُ وقعَتْ تحتَ السّمعِ نُقِلَتْ فوراً بواسطة السّمع إلى الدّماغِ فانطبعتْ فيهِ ومُيِّزَتْ عَنْ سواهَا مِنَ الانطباعاتِ، نتيجة لهذهِ العمليّةِ التي جمَعَتْ ثلاثةَ عواملَ ألا وَهيَ :

١ ـ الواقعُ : الّذي هوَ كلمةُ وَضيمة .

٢ ـ الإحساسُ بالواقعِ : ألا وهوَ السّمع .

٣ ـ الدّماغُ الذي يميزُ الانطباعاتِ .

وتكونُ العمليّةُ الفكريّةُ قد احتاجتْ إلى العامل الرّابع

ألاَ وَهوَ المعلوماتُ السّابقةُ . لذلكَ لَمْ يتوفّرْ عندَ صاحبِها حكم واضحٌ على الواقعِ – أيْ : عَنْ معنًى كلمةِ وَضيمة. مَعَ أنّكَ أيّهَا القارىءُ لَوْ سُئِلْتَ عَنْ معنًى كلمةِ وليمة لأجَبْتَ على الفورِ : دَعْوَةِ إلى الطّعامِ ، لماذا أجبتَ بهذِه السّرعَة ؟ لأنّهُ متوفّرٌ لديكَ العواملُ الاربعةُ ، ألا وَهيَ :

١ – الواقعُ : معنًى وليمَة .

٢ – الإحساسُ : الذي نقلَ هذا الواقعَ إلى الدّماغ .

٣ – الدّماغُ : الذي ميّزَ انطباعَ هذا الواقع .

٤ – المعلوماتُ السّابقةُ : التي رُبِطَتْ بالعواملِ الثّلاثةِ ، ونتيجةً لهذِهِ العمليّةِ الفكريّةِ كانَ الحكْمُ على الواقعِ واضحاً ، وكذلكَ عندَما يُقالُ لكَ إنّ كلمةَ وَضيمة تعني : دعوةٌ إلى الطّعامِ في حالةِ الأتراحِ (الأحزانِ) ووليمة تعنِي دعوةٌ إلى الطّعامِ في حالةِ الأفراحِ .

والسّؤالُ الذي يجبُ أن تسألَهُ أيها القارىءُ أخيراً : ما هيَ هذهِ المعلوماتُ السابقَةُ ؟ وما هُوَ مقياسُها ؟ وما هُوَ الدّليلُ على صحتّها ؟

الجوابُ على ذلكَ : أنّ الفكرَ مؤلّفٌ مِنْ أربعةِ عواملَ منها عاملانِ مِنْ تكوينِ الإنسانِ هما الحواسُّ الخمسُ

أولاً ، والدّماغُ ثانياً . وعاملانِ خارجانِ عَنْ تكوينِهِ هُما حقيقةُ الواقعِ ، أوّلاً ، وحالتُهُ واسمُهُ ثانياً . فبالإمكانِ نقلُ معلوماتٍ مشوّهةٍ وملفّقةٍ عَنْ حالةِ الواقعِ واسمهِ ، مثلَ أنْ يُقالَ لكَ : إنَّ المطّارَ ضُرِبَ فتذهبُ لِتتأكّدَ فترى أنَّ المطارَ ما زالَ سليماً . فإنَّ حقيقةَ الواقعِ الموجودِ نفتِ التّشويهَ والتّلفيقَ والتّضليلَ ، فمقياسُ المعلوماتِ السابقةِ والدليلُ على صحتّها أوْ كذبِها يكونُ حقيقةَ الواقعِ الموجودِ .

وبناءً على هذا يكونُ ما تعني هذهِ اللفظةُ ، وما طعمُ هذهِ الفاكهةِ ، وما ينفعُ أوْ يضرُّ هذا المركبُ ، وما اسمُ هذا الشّيءِ ، هذهِ هيَ المعلوماتُ السّابقةُ الّتي تُعْطَى مسبقاً للإنسانِ ليربطَها ، فالعبرةُ لَيْسَتْ بإعطائها فَقَطْ بل العبرةُ بإعطائها وربطِها معاً لانتاجِ الفكرِ ، لأنَّ التّدريبَ على الرّبطِ منذُ الصّغرِ هُوَ الذي يربطُ العواملَ الأربعةَ الّتي هيَ الواقعُ ، والإحساسُ بالواقعِ والدّماغُ المميّزُ ، والمعلوماتُ السّابقةُ ، فيوجدُ الفكرُ أي الحكمُ على الواقعِ ، إلاَّ أنَّ هذهِ المعلوماتِ إذا كانتْ صحيحةً كانَ الحكمُ على الواقعِ صحيحاً وإنْ كانتْ كاذبةً كانَ الحكمُ كاذباً والمقياسُ على ذلكَ هُوَ حقيقةُ الواقعِ الموجودِ .

هذا مِنْ ناحيةِ الإدراكِ العقليّ ، أمّا مِنْ ناحيةِ الإدراكِ الشّعوري ، فناتجٌ عَنِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ .

الإدراك الشعوريّ
أو التمييز الغريزيّ

كثيراً ما يخلطُ النّاسُ بيْنَ الإدراكِ العقليِّ والإدراكِ الشّعوريّ ، « أي التّمييزِ الغريزيّ » ، ويعجزونَ عن التّمييزِ بينَهُما . ومِنْ هنا كان الوقوعُ في أخطاءَ مضحكةٍ حيناً ومضلّلةٍ احياناً ، فمنهم مَنْ جعلَ للطّفلِ منذُ ولادتِه عقلاً وفكراً ، ومنهُمْ مَنْ جعلَ للحيوانِ فكراً ، ومنهُمْ مَنْ جرّهُ عدمُ التّمييزِ بيْنَ الفكرِ والغريزةِ أوِ الاهتداءِ الغريزيِّ إلى الضّلالِ في تعريفِ الفكرِ . ولهذا كانتْ معرفةُ الاهتداءِ الغريزيّ ضروريّةً ضرورةَ معرفةِ الفكرِ أوِ العقلِ .

ويتمُّ الاهتداءُ الغريزيُّ عندَ الحيوانِ مِنْ تكرارِ إحساسِهِ بالواقعِ ، لأنَّ لدَى الحيوانِ دماغاً ، ولَدَيْه حواسٌ ، كما هيَ الحالُ في الإنسانِ ، ولكنَّ دماغَ الحيوانِ عاجزٌ عَنِ الرّبطِ ، وكلُّ ما فيهِ مركزٌ للإحساسِ فَقَطْ ، فليسَ لَدَيْه معلوماتٌ سابقةٌ يربطُها بالواقعِ ، أوْ بالإحساسِ ، بَلْ كلُّ ما لَدَيْهِ انطباعاتٌ عَنِ الواقعِ . ويستعيدُ هذهِ الانطباعاتِ

حينَ الإحساسِ بالواقعِ . وهذهِ الاستعادةُ ليْسَتْ ربطاً وإنّما هِيَ تحــرّكٌ لمركزِ الإحساسِ ، وَهِيَ ناششــةٌ عَنِ الإحساسِ بالواقعِ الأوّلِ أوْ بواقعٍ جديدٍ يتّصلُ بالواقع الأوّلِ ، فيحصلُ عندئذٍ للإحساسِ تمييزٌ غريزيٌّ ، وَهُوَ الّذي يعيّنُ سلوكَ الحيوانِ ، وتَحَرُّكَهُ نحوَ إشباعِ الغريزةِ أوِ الحاجةِ العضويّة .

ويكونُ هذا السّلوكُ فقط للإشباعِ ، أوْ عدمِ الاشباعِ ، فإذا قُدِّمَ لِهِرٍّ — مثلاً — لحمٌ وعنبٌ عرفَ بغريزتِهِ أيّهُما يُؤكَلُ وأيّهُما لا يُؤكلُ ، فَيُقْبِلُ على ما يُؤكلُ وَيُعرضُ عمّا لا يُؤكلُ ، والبقرةُ وهيَ ترعَى تتجنّبُ العشبَ السّامَّ والعشبَ الذي يضرُّها ، والأمرُ كذلكَ إذا قُدِّمَ لحِصانٍ شعيرٌ وترابٌ : إنّهُ يحاولُ أنْ يختبرَ أيّهُمَا فيــهِ إشباعٌ ، فإذا وَجَــدَ ذلكَ في الشّعيرِ ، لا في التّرابِ ، تركّزَ عنــدَهُ الإحساسُ بأنَّ الشّعيرَ يُشبِعُ حاجتَــهُ والتّرابَ لا يُشْبِعُها ، وعندئذٍ يتركُ التّرابَ لمجــرّدِ الإحساس بِهِ ، ويأخذُ الشّعيرَ لمجرَّدِ الإحساس بِــهِ إذَا كانَ جائعاً ، وإذا ضَرَبْتَ الجرسَ وأطعمتَ الكلبَ عندَ ضَرْب الجرس فإنّهُ إذا تكرّرَ ذلكَ يُدركُ الكلبُ إذا قُرِعَ الجرسُ أنَّ الأكلَ آتٍ فيسيلُ لعابُهُ ، وكذلكَ إذا

رأى الكلبُ كلبةً تتحرّكُ فيهِ الشّهوةُ أمّا إذا رأى هرّةً فلا تتحرّكُ ، وهكذا بالنّسبةِ لكلِّ حيوانٍ ، والطّفلُ كالحيوانِ حينَ الولادةِ فإنَّ دماغَهُ وإنْ كانَ فيهِ قابليّةُ الرّبطِ ، ولكنْ ليسَ لديهِ معلوماتٌ لهُ يربطُها بالإحساس بالواقعِ الجديدِ حتّى يميّزهُ ، ومِنْ هنا لا يكونُ عندَهُ فكرٌ ، بل تمييزٌ أوِ اهتداءٌ غريزيٌّ فَقَطْ للشّيءِ مِنْ حيثُ كونُهُ يُشبِعُ أو لا يُشبِعُ وليستْ عندَهُ معرفةٌ عَنْ حقيقةِ الشّيءِ الذي ميّزَ الإشباعَ بِهِ ، فَهُوَ لا يعرفُ ما هُوَ الشّيءُ الذي أشبعَ ، ولا ما هُوَ الشّيءُ الذي لَمْ يُشبعْ. أمّا ما يُشاهَدُ منْ تعلّم بعض الحيواناتِ حركاتٍ أوْ أعمالاً تقومُ بها فهي تتعلّقُ بالغريزةِ وإنّما تقومُ بعضُ الحيواناتِ بها تقليداً ومحاكاةً وليسَ عَنْ عقلٍ وإدراكٍ بَلْ عنْ تكرّرِ الإحساس فاذا كرّرَ هذا الإحساس واسترجعَهُ فإنّهُ يمكنُ أنْ يقومَ بهِ تقليداً ومحاكاة وليس قياماً طبيعيّاً . وهذا بخلافِ الإنسانِ فإنَّ دماغَهُ توجدُ فيه خاصيّةُ ربطِ المعلوماتِ وليسَ لمجردُ استرجاع الإحساسِ فَقَطْ ، فالشّخصُ يَرَى رجلاً في القاهرة ثمَّ بعدَ سنةٍ يراهُ في بيروتَ فيسترجعُ إحساسَهُ بهِ ولكنّهُ لعدمِ وجودِ معلوماتٍ عنهُ لا يربطُ بهِ أيَّ شيءٍ بخلافِ ما لَوْ رأى هذا الرّجلَ في القاهرةِ وأخذَ معلوماتٍ عنهُ ، فإنّهُ يربطُ حضورَهُ لبيروتَ بالمعلوماتِ السابقةِ عنهُ ،

ويدركُ معنى حضوره لبيروتَ بخلافِ الحيوانِ فإنّهُ لو استرجعَ الاحساسَ بذلكَ الرّجلِ لا يدركُ معنى حضورهِ ، وإنّما يحسُّ بما يتعلّقُ بالغرائزِ لدَيْهِ عندَ رؤيةِ ذلكَ الرّجلِ . فالحيوانُ يسترجعُ الإحساسَ ولكنّهُ لا يربطُ المعلوماتِ ولَوْ أعْطِيَتْ إليهِ بالتّعليمِ والمحاكاةِ بخلافِ الإنسانِ فإنّهُ يسترجعُ الإحساسَ ويربطُ المعلوماتِ ، فدماغُ الإنسانِ فيهِ ناحيةُ الرّبطِ ، واسترجاعُ الإحساسِ ، والحيوانُ لدَيْهِ فقَطْ استرجاعُ الإحساسِ ، ولذلكَ اشتبهَ على الكثيرينَ التفريقُ بيْنَ عمليّةِ الاسترجاعِ وبينَ عمليّةِ الرّبطِ ، فعمليةُ الاسترجاعِ لا تكونُ إلاّ فيما يتعلّقُ بالغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ولكنَّ عمليّةَ الربطِ تكونُ في كُلِّ شيءٍ. وميزةُ الانسانِ على الحيوانِ إنّما هي في خاصيّةِ الرّبطِ ولذلكَ فإنَّ كونَ الإنسانِ يعرفُ مِنْ عَوْمِ الخشبةِ أنّهُ يمكنُ أنْ يُجعلَ من الخشبِ سفينةٌ ، وكذلكَ مثلُ كونِ القردِ يعرفُ أنَّ إسقاطَ الموزةِ مِنْ قُطْفِ موزٍ معلّقٍ يمكنُ أنْ يحصلَ مِنْ ضربهِ بعصا أوْ أيّ وسيلةٍ أخرى ، فجميعُ هذا وأمثالُهُ متعلّقٌ بالغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، وحصولُ هذهِ الأعمالِ حتّى لو رُبطتْ وجُعلتْ معلوماتٍ هيَ عمليّةُ استرجاعٍ وليستْ عمليّةَ ربطٍ . ولذلكَ لا تكونُ عمليّةً عقليّةً ولا تدلُّ على أنَّ هناكَ عقلاً أوْ فكراً ،

فالحكمُ على الأشياءِ ما هيَ ؟ لا يتمُّ إلاَّ بعمليّةِ ربطٍ وربطِ معلوماتٍ سابقةٍ ، حتى يوجد العقلُ أيْ حتّى تُكَوِّنَ العمليّةُ العقليّةُ .

ومِنْ هنا كانَ لا بدَّ أنْ تكونَ عندَ الإنسانِ الأوّلِ معلوماتٌ سابقةٌ عَنِ الواقعِ مِنْ قبلِ أنْ يُعرضَ عَليهِ الواقعُ ، وهذا ما يُشيرُ إليهِ قولُهُ تعالى عنْ آدمَ عليهِ السّلامُ الإنسانِ الأوّلِ « وعلّمَ آدمَ الأسماءَ كلّها » ثُمَّ قالَ لَهُ : « يَا آدمُ أنبِئْهُمْ بِأسْمائِهِمْ » .

فهذهِ الآيةُ تدلُّ على أنَّ المعلوماتِ السابقةَ لا بدَّ منهـا للوصولِ إلى المعرفةِ ، فآدمُ قَدْ علّمهُ اللهُ سبحانَهُ وتعالى أسماءَ الأشياءِ أو مُسميّاتِها فلمّا عُرِضَتْ عليهِ عرفَها . فالإنسانُ الأوّلُ وهو آدمُ قدْ اعطاهُ اللهُ معلوماتٍ ولولا هذهِ المعلوماتُ السابقةُ لَمَا عرفَها . فتكونُ المعلوماتُ السّابقةُ شرطاً أساسيّاً ورئيسيّاً للعمليّةِ العقليّةِ أيْ لمعنَى العقلِ وَهُوَ الحكمُ على الشّيءِ مَا هُوَ ؟ وعلى ذلكَ فإنَّ الطريقَ القويمَ الّذي يُؤدّي إلى معرفةِ العقلِ معرفةً يقينيّةً جازمةً هُو أنّهُ لا بدَّ مِنْ وجودِ أربعةِ أشياءَ : واقعٍ ، وإحساسٍ بالواقعِ ، ودماغٍ ، ومعلوماتٍ سابقةٍ عَـنِ الواقعِ .

وإذا عرفنا معنى العقلِ أنّهُ الحكمُ على الشّيءِ وعرفنا تعريفَ واقعِ العقلِ بشكلٍ يقينيٍّ جازمٍ أنّهُ مؤلفٌ من أربعةِ عواملَ صارَ لزاماً علينا أنْ نعرفَ الطّريقةَ التي يجري بحسبها إنتاجُ العقل للأفكارِ. وهذه هي طريقةُ التّفكيرِ.
فهناكَ اسلوبٌ للتّفكيرِ وطريقةٌ للتّفكيرِ ، أمّا اسلوبُ التّفكيرِ فهوَ الكيفيّةُ التي يقتضيها بحثُ الشيءِ سواء أكانَ شيئاً ماديّاً ملموساً ، أوْ شيئاً غيرَ ماديّ . ولذلك تتعدّدُ الاساليبُ وتتغيّرُ وتختلفُ ، حسَبَ نوعِ الشّيءِ وتغيُّرهِ واختلافهِ . أمّا طريقةُ التّفكيرِ فهيَ الكيفيّةُ التي تجري عليها العمليّةُ العقليّةُ أيْ عمليّةُ التّفكيرِ حسَبَ طبيعتِهَا وحسَبَ واقعِها ولهذا فإنَّ الطّريقةَ لا تتغيّرُ ولا تتعدّدُ ولا تختلفُ فهي دائمةٌ وهي الأساسُ في التفكيرِ مهما تعدّدَتْ أساليبُ التّفكيرِ . وطريقةُ التّفكيرِ أي الكيفيّةُ التي يجري بِحسَبِها إنتاجُ العقل للأفكارِ ، مهما كانَتْ هذهِ الافكارُ ، هيَ نفسُها تعريفُ العقلِ ولذلكَ سُمّيتِ الطّريقةَ العقليّةَ نسبةً إلى العقلِ نفسِهِ .

الطَّريقَة العَقْلية والطَّريقَة العِلْميّة

تُعَرّفُ الطّريقةُ العقليّةُ بأنّها منهجٌ مُعيّنٌ للبحثِ يُسلَكُ للوصولِ إلى معرفةِ حقيقةِ الشّيءِ الذي يُبحثُ عنهُ ، عَنْ طريقِ نقلِ الحسِّ بالواقعِ ، بواسطةِ الحواسِّ ، إلى الدّماغ ، ووجودِ معلوماتٍ سابقةٍ يُفسّرُ بواسطتِها الواقعُ ، فَيُصْدِرُ حكمَهُ عَلَيْهِ وهذا الحكمُ هُوَ الفكرُ ، أوِ الإدراكُ العقليُّ . وتكونُ في بحثِ الموادِّ المحسوسةِ كالكيمياءِ والفيزياءِ وفي بحثِ الافكارِ كبحثِ العقائدِ والتّشريعِ ، وفي فهمِ الكلامِ ، كبحثِ الأدبِ والفقهِ . وهذهِ الطّريقةُ هيَ الطريقةُ الطبيعيّةُ في الوصولِ إلى الإدراكِ العقليِّ مِنْ حيثُ هُوَ ، وعمليّتُها هيَ التي يتَكَوّنُ بها عقلُ الأشياءِ أيْ إدراكُها ، وهيَ نفسُها تعريفٌ للعقلِ ، وعلى منهجها يصلُ الإنسانُ مِنْ حيثُ هُوَ إنسانٌ إلى ادراكِ أيِّ شَيْءٍ ، سبقَ أنْ أدركَهُ ، أوْ يُريدُ أنْ يُدرِكَهُ .

والنّتيجةُ الّتي يصلُ إليها الباحثُ على الطّريقةِ العقليّةِ يُنْظَرُ فيها ، فإنْ كانتْ هذهِ النّتيجةُ هيَ الحكمَ على وجودِ الشيءِ فهيَ قطعيّةٌ لا يُمكنُ أنْ يتسرّبَ الخطأُ إليها مطلقاً ولاَ بحالٍ منَ الأحوالِ . وذلكَ لأنَّ هذَا الحكمَ جاءَ عَنْ طريقِ الإحساسِ بالواقعِ ، والحسُّ لا يمكنُ أنْ يُخطىءَ بوجودِ الواقعِ إذْ إنَّ احساسَ الحواسِّ بوجودِ الواقعِ قطعيٌّ ، فالحكمُ الذي يُصدِرُهُ العقلُ عَنْ وجودِ الواقعِ في هذهِ الطّريقةِ قطعيٌّ . أمّا إنْ كانتِ النّتيجةُ هيَ الحكم على حقيقةِ الشّيءِ أوْ صفتهِ فإنّها تكونُ نتيجةً ظنّيّةً فيها قابليّةُ الخطأِ لأنَّ هذا الحكمَ جاءَ عَنْ طريق المعلوماتِ، أوْ تحليلاتِ الواقعِ المحسوسِ معَ المعلوماتِ ، وهذهِ يُمكنُ أنْ يتسرّبَ إليْهَا الخطأُ ولكنْ تبقَى فكراً صائباً حتّى يتبيّنَ خطؤُها. وحينئذٍ فَقَطْ ، يُحْكَمُ عَلَيْهَا بِالخطأ ولهذا فإنَّ الأفكارَ الّتي يتوصّلُ إليها العقلُ بطريقةِ التّفكيرِ العقليّةِ إنْ كانَتْ ممّا يتعلّقُ بوجودِ الشّيءِ ، كالعقائدِ ، مثلاً وجودُ اللهِ ،والقرآنُ الكريم منْ عندِ اللهِ ،ومحمدٌ رسولُ اللهِ الخ ... فإنّها افكارٌ قطعيّةٌ . وإنْ كانَتْ ممّا يتعلّقُ بالحكمِ على حقيقةِ الشّيءِ وصفتهِ كالاحكامِ الشّرعيّةِ فإنّها افكارٌ ظنيّةٌ ، أيْ غلَبَ على الظّنِّ أنَّ الشّيءَ الفلانيَّ

حكمُهُ كَذَا ، وهذَا الحادثُ المعيّنُ حكمُـــهُ كَذَا ، فهيَ صوابٌ يَحتملُ الخطأَ ولكنّهُ يبقى صواباً حتّى يتبيّنَ خطؤُهُ .

وأمّا تعريفُ الطريقةِ العلميّةِ فهيَ منهجٌ معيّنٌ في البحثِ، يُسلَكُ للوصولِ إلى معرفةِ حقيقةِ الشّيءِ الذي يُبحثُ عنهُ . عَنْ طريقِ إجراءِ تجاربَ على الشّيءِ ، لا تكونُ إلاّ في بحثِ الموادِّ المحسوسةِ ، ولا يتأتّى وجودُها في بحثِ الأفكارِ ، ولا تكونُ إلاّ بإخضاعِ المادّةِ لظروفٍ وعواملَ غيرِ ظروفِها وعواملِها الاصليّةِ ، وملاحظةِ المادّةِ والظّروفِ والعواملِ الاصليّةِ التي أُخضِعَتْ لَها ، ثُمَّ يُستَنتَجُ مِنْ هذهِ العمليّةِ على المادّةِ حقيقةٌ ماديّةٌ ملموسَةٌ ، كَمَا هيَ الحالُ في المختبراتِ .

وتَفرِضُ هذهِ الطّريقةُ التّخلّيَ عَنْ جميعِ الآراءِ السّابقةِ عَنِ الشّيءِ الذي يُبحثُ ، ثُمَّ يُبدَأُ بملاحظةِ المادّةِ وتجربتِها ، لأنّها تقتضي ، أنْ يمحوَ الباحثُ مِنْ رأسِهِ كلَّ رأيٍ ، وكلَّ ايمانٍ سابقٍ في هذَا البحثِ ، وأن يبدأَ بالملاحظةِ والتّجربةِ ، ثُمَّ بالموازنةِ والتّرتيبِ ، ثُم بالاستنباطِ القائمِ على هذهِ المقدّماتِ العلميّةِ ، فإذا وصلَ إلى نتيجةٍ مِنْ ذلكَ كانَتْ نتيجةً علميّةً أيْ حقيقةً علميّةً

خاضعةً للبحثِ والتّمحيصِ ، ولكنّها تظلُّ حقيقةً علميّةً ، ما لَمْ يُثبتِ البحثُ العلميُّ تسرّبَ الخطأ إلى ناحيةٍ من نواحيها. وبناءً على هذا التّعريفِ للطّريقةِ العلميّةِ ، والطّريقةِ العقليّةِ ، تكونُ الطّريقةُ العقليّةُ هيَ الطريقةَ الوحيدةَ التي يجري عليها الإنسانُ مِنْ حيثُ هُوَ إنسانٌ في تفكيرِهِ وحكمِهِ على الأشياءِ وادراكِهِ لحقيقتِها وصفاتِها . ولكنَّ الغربَ قدْ أوجدَ في أوروبّ الانقلابَ الصناعيَّ ونجحَ في العلومِ التجريبيّةِ نجاحاً منقطعَ النّظيرِ ، وامتدّ سلطانُهُ منذُ القرنِ التاسعَ عَشَرَ حتّى الآنَ ، حتّى شملَ نفوذُهُ جميعَ العالَمِ ، فسمّى أسلوبَ البحثِ في العلومِ التجريبيّةِ طريقةً علميّةً في التّفكيرِ ، وصارَ ينادي بها أنْ تكونَ طريقةَ التّفكيرِ ، وأنْ تُجعَلَ أساساً للتّفكيرِ . وقَدْ أخذَها علماءُ الشّيوعيّةِ ، وساروا عليها في غيرِ العلومِ التجريبيّةِ ، كما ساروا عليها في العلومِ التجريبيّةِ . وكذلكَ ظلَّ علماءُ اوروبّا يسيرونَ عليها في العلومِ التجريبيّةِ وسارَ على نهجهِمْ علماءُ أمريكا ، وقلّدهُمْ فيها سائرُ أبناءِ العالَمِ من جرّاءِ سيطرةِ ونفوذِ الغربِ ثُمَّ نفوذِ الاتحادِ السّوفياتيّ ، فطغَتْ على النّاس بشكلٍ عامٍّ هذهِ الطريقةُ ، فكانَ من جرّاءِ ذلكَ أنْ وُجِدتْ في المجتمعِ في العالمِ الاسلاميّ كلّهِ قداسةٌ للافكارِ العلميّةِ وللطّريقةِ العلميّةِ . وتسميتُها طريقةً ليستْ خطأً لأنّها منهجَ

معيّنٌ دائمٌ في البحثِ ، والطّريقةُ هيَ الكيفيّةُ التي لا تتغيّرُ . ولكنَّ الخطأَ هُوَ جعلُها أساساً للتّفكيرِ . لأنّ جَعْلَها أساساً لا يتأتّى ، إذ هيَ ليستْ أصلاً يُبنى عليها ، وإنما هيَ فرعٌ بُنيَ على أصلٍ . ولأنَّ جَعْلَها اساساً يُخرجُ أكثرَ المعارِفِ والحقائِقِ عنِ البحثِ، ويؤدي إلى الحُكمِ على عدمِ وجودِ كثيرٍ منَ المعارفِ التي تُدرسُ والتي تتضمّنُ حقائقَ ، مَعَ أنّها موجودةٌ بالفعلِ وملموسةٌ بالحسّ والواقعِ .

فالطّريقةُ العلميّةُ طريقةٌ صحيحةٌ . ولكنّها ليسَتْ أساساً في التّفكيرِ ، بَلْ هِيَ أسلوبٌ دائمٌ مِنْ أساليبِ التّفكيرِ ، وَهِيَ لا تُطبّقُ على كلّ أمرٍ وإنّما تُطبّقُ في أمرٍ واحدٍ هُوَ المادّةُ المحسوسةُ لمعرفةِ حقيقتِها عَنْ طريقِ اجراءِ تجاربَ عَلَيْها ، ولا تكونُ إلاّ في بحثِ الموادّ المحسوسةِ ، فَهِيَ خاصّةٌ بالعلومِ التجريبيّةِ ولا يجوزُ أنْ تُستعمَلَ في غيرِها .

أمّا كونُها ليسَتْ أساساً فظاهرٌ مِنْ وجهَيْنِ : الأوّلُ أنّهُ لا يمكنُ السّيرُ بها إلاّ بوجودِ معلوماتٍ سابقةٍ ولَوْ معلوماتٍ أوليّة ، لأنّهُ لا يمكنُ التّفكيرُ إلاّ بوجودِ معلوماتٍ سابقةٍ ، فعالِمُ الكيمياءِ وعالِمُ الفيزياءِ والعالِمُ في المختبرِ ،

لا يمكنُ أنْ يسيرَ في الطّريقةِ العلميّةِ لحظةً واحدةً إلاّ أنْ تكونَ لَدَيْهِ معلوماتٌ سابقةٌ . وأمّا قولُهُمْ انّ الطّريقةَ العلميّةَ تفرضُ التّخلّيَ عَنِ المعلوماتِ السّابقةِ فإنّما يريدُونَ بهِ التّخلّي عَنِ الآراءِ السّابقةِ لا عَنِ المعلوماتِ السّابقةِ ، أيْ أنّ الطّريقةَ العلميّةَ تقتضي الباحثَ إذا أرادَ البحثَ أنْ يمحوَ مِنْ نفسهِ كلّ رأيٍ وكلّ ايمانٍ سابقٍ لَهُ في البحثِ ، وأنْ يبدأَ بالملاحظةِ والتّجربةِ ثُمّ بالموازنةِ والتّرتيبِ ثُمّ بالاستنباطِ القائمِ على هذهِ المقدّماتِ العلميّةِ . فهيَ وَإنْ كانَتْ عبارةً عَنْ ملاحظةٍ وتجربةٍ واستنباطٍ ، ولكنْ لا بدّ فيها مِنْ وجودِ معلوماتٍ . وهذه المعلوماتُ تكونُ قَدْ جاءَتْ عَنْ غيرِ الملاحظةِ والتّجربةِ ، أيْ عَنْ طريقِ نقلِ الواقعِ بواسطةِ الحواسّ . لأنّ المعلوماتِ الاوليّةَ ، لأوّلِ بحثٍ علميٍّ لا يمكنُ أنْ تكونَ معلوماتٍ تجريبيّةً لأنّ ذلكَ لَمْ يحصلْ بَعْدُ ، فَلا بُدّ أنْ تكونَ عَنْ طريقِ نقلِ الواقعِ بواسطةِ الحسّ إلى الدّماغِ ، أيْ لا بدّ أنْ تكونَ المعلوماتُ قَدْ جاءَتْ مِنْ طريقِ الطّريقةِ العقليّةِ ، ولذلكَ لا تكونُ الطّريقةُ العلميّةُ أساساً ، بَلْ تكونُ الطريقة العقليّةُ هيَ الأساسَ ، والطّريقةُ العلميّةُ مبنيّةٌ على هذا الأساسِ ، فتكونُ فرعاً من فروعه لا أصلاً لَهُ ، ولهذا فإن منَ الخطأِ جعلَ الطّريقةِ العلميّةِ اساساً للتّفكيرِ .

الوجهُ الثّاني أنَّ الطّريقةَ العلميّةَ تقضِي بأنَّ كلَّ ما لا يُلْمَسُ ماديّاً لا وجودَ لَهُ في نظرِ الطّريقةِ العلميّةِ ، وَإذنْ لا وجودَ للمنطقِ ، ولا للتّاريخِ ، ولا للفقهِ ، ولا للسيّاسةِ ، ولا لغيرِ ذلكَ من المعارفِ ، لأنّها لا تُلمسُ باليدِ ، ولا تخضعُ للتّجربةِ ، ولا وجودَ لغيرِ ذلكَ من الموجوداتِ ، لانَّ ذلكَ لم يثبتْ علميّاً . أيْ لَمْ يثبتْ عَنْ طريقِ ملاحظةِ المادّةِ وتجربتها والاستنتاجِ الماديّ للاشياءِ ، وهذا هُوَ الخطأُ الفاحشُ ، لأنَّ العلومَ الطبيعيّةَ فرعٌ من فروعِ المعرفةِ ، وفكرٌ منَ الأفكارِ ، وباقي معارفِ الحياة كثيرةٌ ، وهيَ لَمْ تثبتْ بالطّريقة العلميّةِ ، بَلْ تثبتُ بالطّريقةِ العقليّةِ ، وفضلاً عَنْ ذلكَ فإنَّ قابليّةَ الخطأ في الطّريقةِ العلميّةِ أساسٌ مِنَ الأسُسِ التي يجبُ أنْ تُلاحَظَ فِيها حَسَبَ ما هُوَ مقرّرٌ في البحثِ العلميّ. وَقَدْ حصلَ الخطأُ في نتائجِها بالفعلِ وظهرَ ذلكَ في كثيرٍ من المعارفِ العلميّةِ التي تَبَيّنَ فسادُها بعدَ أنْ كانَ يُطلقُ عَلَيها حقائقُ علميّة . فمثلاً الذرّةُ ، كانَ يقالُ عنها إنّها اصغرُ جزءٍ من المادّةِ ولا تنقسمُ فظهرَ خطأُ ذلكَ وتبيّنَ بالطّريقةِ العلميّةِ نفسِها أنّها تنقسمُ . وكذلكَ كانَ يقالُ إنَّ المادّةَ لا تفنَى ، فظهرَ خطأُ ذلك وتبيّنَ بالطريقةِ العلميّةِ نفسِها أنّها تفنَى . وهكذا كثيرٌ ممّا كانَ يسمّى

بالحقائقِ العلميّةِ والقانونِ العلميِّ ، قَدْ ظهرَ بالطّريقةِ العلميّةِ خطأُ ذلكَ ، وتبيّنَ بالطّريقةِ العلميّةِ نفسِها أنّها ليسَتْ حقائقَ علميّةً وليسَتْ قانوناً علميّــاً . يقولُ رسـل « إنَّ العلـمَ يقرّرُ أحكاماً على سبيلِ التّقريبِ لا على سبيلِ اليقينِ » . والعلمُ في تعريفِ أساطينِ العلماءِ « هو مجموعةُ فروضٍ ، تحولّتْ بالتّجربةِ إلى قوانينَ قابلةٍ للتغيّرِ الدائمِ فليسَ في العلمِ شيءٌ ثابتٌ بشكلٍ جازمٍ يقينيٍّ». ولذلكَ فإنَّ الطّريقةَ العلميّةَ طريقةٌ ظنيّةٌ وليستْ قطعيّةً ، وَهِيَ تُوجِدُ نتيجةً ظنيّةً عَنْ وجودِ الشّيءِ ، وعَنْ صفتِهِ ، وعَنْ حقيقتِهِ ، ولذلكَ لا يجوزُ أنْ تُتّخذَ الطريقةُ العلميّةُ أساساً في التّفكيرِ .

كما أنَّ الطّريقَةَ العلميّةَ وإنْ كانَ يمكنُ أنْ يُستنبَطَ بها أفكارٌ ولكنّها لا يَنْشَأُ بها وحدَها فكرٌ ، فهيَ لا تستطيعُ أنْ تُنْشِئَ إنشاءً جديداً أيَّ فكرٍ ، كما هي الحالُ في الطّريقةِ العقليّةِ ، وإنّما هي تَستنبِطُ استنباطاً أفكاراً جديدةً ، ولكنّها افكارٌ مُستنبطَةٌ ، لا أفكارٌ منشأةٌ إنشاءً جديداً .

فإنَّ الافكارَ المُنشأةَ جديداً هيَ الأفكارُ التي أخذهــا العقلُ رأساً ، كَمَعْرِفةِ وجودِ اللهِ مثلاً ، ومعرفــةِ أنَّ التّفكيرَ بالقومِ أعلى مِنَ التفكيرِ الشّخصيِّ بذاتِ الشّخصِ ،

وأنَّ الخشبَ يحترقُ ، وأنَّ الزيتَ يطفُو على وجه الماءِ ، وأنَّ تفكيرَ الفردِ أقوى مِنْ تفكيرِ الجماعةِ ، كلُّ ذلكَ افكارٌ أخذَها العقلُ مباشرةً . وهذا بخلاف الأفكار غيرِ المُنشأةِ إنشاء جديداً ، وهيَ الأفكارُ المُستنتَجَةُ على الطريقةِ العلميّةِ فإنّها لَمْ يَأخُذْها العقلُ رأساً . وإنّما أخذهـا مِنْ عدّة أفكارٍ أخذَها العقلُ سابقاً الى جانب التجارب . كمعرفة أنَّ الماءَ مكوّنٌ مِنْ أوكسجين وإيدروجين، ومعرفةِ أنَّ الذّرةَ تنقسمُ ، ومعرفـة أنَّ المـادةَ تفنَى ، هذه الأفكارُ لَمْ يأخذْها العقلُ رأساً ولَمْ تُنشأ إنشاء جديداً ، وإنّما أُخِذَتْ مِنْ افكارٍ سبقَ للعقل أنْ أخذها ، ثُمَّ أُجريَتِ التّجاربُ إلى جانبِ هذهِ الأفكارِ ، ثم جرَى استنتاجُ الفكرِ ، فَهُوَ ليس إنشاءً جديداً بـل هُوَ مُسْتَنْتَجٌ مِنْ أفكارٍ موجودة وتجربةٍ ، لذلكَ لا تُعتبرُ إنشاء جديداً ،بَلْ تُعتبرُ أفكاراً مأخوذةً مِنْ افكارٍ وتجربةٍ . فالطّريقةُ العلميّةُ تَستنبطُ فكراً . ولكنّها لا تستطيعُ إنشاءَ فكرٍ . ولذلكَ كانَ مِنَ الطّبيعيِّ ، ومِنَ المحتّمِ ، أنْ لا تكونَ أساساً للتّفكيرِ. إلاّ أنَّ أوروبّا وأمريكا،وروسيّا، قدْ بلغتْ عندهُمُ الثّقةُ بالطريقةِ العلميّة إلى حـدِّ التّقديسِ أوْ ما يقربُ مِنَ التّقديس لا سيّما في القرنِ التّاسعَ عَشَرَ وأوائـلِ القرنِ العشرينَ ، إلى حدٍّ أنّهم أصبحوا منحرفي التّفكيرِ

ضالّينَ عَنِ الصّراطِ المستقيمِ بِجعلهِم طريقةَ التفكيرِ الطّريقةَ العلميّةَ وجعلِها وَحْدَها أساسَ التّفكيرِ ، والحكمِ بها وَحْدَها في جميعِ الأشياءِ .

فلَوْ سلكَ علماءُ الغربِ الطّريقةَ العقليّةَ لِنقْلِ الإحساسِ بالإنسانِ وافعالِهِ ، وفسّرُوا هذا الواقعَ أوْ هذا الإحساسَ بالواقعِ بالمعلوماتِ السابقةِ لاهتَدَوْا إلى حقيقةِ هذا الواقعِ . ولكنَّ سلوكَهُمُ الطّريقةَ العلميّةَ ، واعتبارَهُمْ أنَّ الإنسانَ كالمادّةِ ، وظنّهُمْ أنَّ ملاحظةَ أفعالِ الإنسانِ هيَ كملاحظةِ المادّةِ ، ضلّلَهُمْ ذلكَ عَنِ الحقيقةِ وخرجُوا بهذهِ النّتائجِ الخاطئةِ في الغرائزِ ، وفي غيرِها مِنْ أبحاثِ علمِ النّفسِ . وَقُلْ مِثْلَ ذلكَ فيما يُسَمّى بعلمِ الاجتماعِ وعلومِ التّربيةِ ، فإنّها كلّها لَيْسَتْ مِنَ العلومِ ، وهِيَ في جملتِها خطأٌ في خطأٍ ، فهذهِ الأخطاءُ الّتي حَصَلَتْ في اوروبّا وامريكا وروسيّا ، أيْ لَدَى عُلماءِ النّفسِ وعُلماءِ الاجتماعِ وعلماءِ التّربيةِ ، هِيَ نتيجةُ اتّباعِهِم الطّريقةَ العلميّةَ في بحثِ كلِّ شيءٍ . ومغالاتِهِمْ في تقديرِ الطّريقةِ العلميّةِ وتطبيقِها على جميعِ الأبحاثِ . وهذا هُوَ الذي أوقعَهُمْ في الخطأِ والضّلالِ ، وهُوَ يُوقِعُ كلَّ إنسانٍ يُطَبّقُ الطّريقةَ العلميّةَ على كلِّ بحثٍ .

فيكون من الخطأِ الفادحِ والغلطِ الكبيرِ أنْ تُطبَّقَ الطّريقةُ العلميّةُ في بحثِ وجهةِ النّظرِ في الحياةِ ، أيْ ما يسمّى — (بالايديولوجية) ، ومِن الحمقِ وقصرِ النظرِ أنْ تُطبّقَ على الإنسانِ أو على المجتمعِ ، أوْ على الطّبيعةِ ، أوْ ما شاكلَ ذلكَ مِنَ الأبحاثِ ، وعلى هذا لَوْ تعارضَتْ نتيجةٌ عقليّةٌ مَعَ نتيجة علميّةٍ عَنْ وجودِ الشّيء تُؤْخذُ الطّريقةُ العقليّةُ حتماً وتُتْرَكُ النّتيجةُ العلميّةُ لأنَّ القطعيَّ هُوَ الذي يُؤْخذُ لا الظّنّي .

وهنا لا بدَّ مِنْ إعادةِ التّنبيهِ بوضوحٍ إلى مسألتَيْنِ مهمّتَيْنِ : إحداهُما ، أنَّ الطّريقةَ العلميّةَ أهمُّ ما فيها هُوَ : أنّها تقتضيكَ إذا اردتَ بحثاً أنْ تمحوَ مِنْ نفسكَ كلَّ رأيٍ وكلَّ إيمانٍ لَكَ في هذا البحثِ الذي تبحثُهُ . وإنَّ هذا هُوَ الذي يجعلُ البحثَ سائراً في الطّريقةِ العلميّةِ ، وعلى هذا الأساسِ يقولونَ : إنَّ هذا البحثَ بحثٌ علميٌّ ، وهذا البحثُ يسيرُ حَسَبَ الطّريقةِ العلميّةِ . والجوابُ على هذا هُوَ أنَّ هذا الرأيَ صحيحٌ ، ولكنّهُ ليس علميّاً ، ولا هُوَ يسيرُ في الطّريقةِ العلميّةِ . بَلْ هُوَ عقليٌّ ويسيرُ في الطّريقةِ العقليّةِ . وذلكَ أنَّ الموضوعَ لَيسَ متعلقاً بالرّأيِ بَلْ متعلقٌ بالبحثِ . فالبحثُ العقليُّ يكونُ بنقلِ الواقعِ بواسطة

الإحساس إلى الدّماغ ، والبحثُ العلميُّ يكونُ بواسطةِ التّجربةِ والملاحظةِ ، هذا هُوَ الذي يميّزُ الطّريقةَ العقليّةَ عَنِ الطّريقةِ العلميّةِ . فكونُ الخشبةِ تحترقُ ، يكفي في الطّريقةِ العقليّةِ أنْ يُحَسَّ باحتراقِها ، ولكنْ في الطّريقةِ العلميّةِ لا بدَّ أن تخضعَ للتّجربةِ والملاحظةِ حتّى يُحكَمَ بأنّها تحترقُ . فأهمُّ ما في الطّريقةِ العلميّةِ هُوَ التّجربةُ والملاحظةُ وليس الرأيُ أوِ المعلوماتُ .

وأمّا الرأيُ السّابقُ أوِ الايمانُ السّابقُ واستعمالُهُ عِنْدَ البحثِ أوْ عدمُ استعمالِهِ ،وتدخّلُهُ في البحثِ او عدم تدخّلِهِ فإنَّ سلامةَ البحثِ وصحّةَ نتيجةِ البحثِ تقتضي من الباحثِ التخلّيَ عَنْ كلِّ رأيٍ سابقٍ للموضوعِ ، أيْ تقتضي التخلّيَ عمّا في ذهنِهِ مِنْ آراءٍ واحكامٍ عَنِ الموضوعِ الذي يجري بحثُهُ حتّى لا يؤثّرَ عليهِ في البحثِ ولا يؤثّرَ على نتيجةِ البحثِ . فمثلاً عندي رأيٌ أنّهُ لا يمكنُ أنْ تتوحّدَ روسيّا والصّينُ في دولةٍ واحدةٍ وأن يكونا أمةً واحدةً . فعندَ البحثِ في توحيدِهِما ليكونا أمّةً واحدةً ودولةً واحدةً ، لا يصحُّ أنْ يكونَ هذا الرّأيُ موجوداً عندَ البحثِ في توحيدِهما لأنّهُ يُفسِدُ عليَّ البحثَ ويُفسدُ عليَّ النّتيجةَ . ومثلاً عندي رأيٌ بِأنَّ النّهضةَ لا يمكنُ أنْ تُوجدَ إلاَّ بالصّناعةِ والاختراعِ

والتعليمِ ، فَعِنْدَ البحثِ في إنهاضِ شعبي أوْ أمّتِي يجبُ أنْ أتخلّى عَنْ هذا الرّأي، وهكذا فإنّهُ يجبُ أنْ يتخلّى المرءُ عِنْدَ البحثِ في أيِّ شيء عَنْ كلِّ رأيٍ سابقٍ لَهُ عَن البحثِ، وعن الشيء الذي يريدُ أن يبحثَهُ، أو يبحثَ فيه .

إلاَّ أنَّ هذهِ الآراءَ التي يجبُ أنْ يتَخلّى عَنْها عِنْد البحث يُنْظَرُ فيها ، فإنْ كانَتْ آراءً قطعيّةً تثبتُ بالدّليل القطعيِّ الذي لا يتطرّقُ إليْهِ أدنى ارتيابٍ ، فإنّهُ لا يصحّ أنْ يتَخَلّى عنْها ولا بحالٍ مِنَ الأحوالِ إذا كانَ البحثُ الذي يبحثُهُ ظنّياً ، وكانتِ النّتيجةُ التي تَوَصّلَ إليْهَا ظنيّةً ، لأنّهُ إذا تعارضَ القطعيُّ والظّنّيُّ يُؤخذُ القطعيُّ ويردُّ الظّنّيُّ . لذلكَ لا بدَّ ان يتحكّمَ القطعيُّ بالظّنّيِّ . أمّا إذا كانَ البحثُ قطعياً والنّتيجةُ التي يتوصّلُ اليها قطعيّةً ، فإنّهُ في هذهِ الحالِ لا بدَّ ان يتخلّى عن كلِّ رأيٍ وكلِّ إيمانٍ سابقٍ . فالتّخلّي عن كلِّ رأيٍ سابقٍ أمرٌ لا بدَّ منهُ لسلامةِ البحثِ وصحّةِ النّتيجةِ . إلاَّ أنّهُ إنْ كانَ البحثُ ظنياً فإنّهُ لا يصحُّ أنْ يتخلّى عِنْدَ بحثِهِ لَهُ عَنِ الآراء القاطعةِ والإيمانِ الجازمِ . ولكنْ لا بدَّ أنْ يتخلّى عَنْ كلِّ رأيٍ ظنيٍّ سابقٍ في الموضوعِ . وهذا لا فرقَ فيهِ بينَ الطّريقةِ العقليّةِ والطّريقةِ العلميّةِ . وآفةُ الأبحاثِ إنّما هيَ في تدخّلِ الآراءِ السّابقةِ في البحثِ .

وأمّا المسألةُ الثّانيةُ فهيَ ما يُسمّى بالموضوعيّـةِ ، فالموضوعيّةُ ليست التخلّيَ عن كلّ رأيٍ سابق فحَسْبُ، بَلْ هِيَ حصرُ البحثِ في الموضوعِ الذي يُبحثُ إلى جانبِ التّخلّي عَن كلّ رأيٍ سابقٍ . فحينَ تبحثُ في تحليلِ دِبْسِ الخرّوبِ لا يصحُّ أنْ يتطرّقَ لهـذا البحثِ أيُّ بحثٍ آخَرَ ولا أيُّ شيءٍ آخَرَ ولا أيُّ رأيٍ . وحينَ تَبحثُ في سياسةِ الصّناعةِ لا يصحُّ أنْ يتطرّقَ لهذَا البحثِ أيُّ بحثٍ آخَرَ ولا أيُّ شيءٍ آخرَ ولا أيُّ رأيٍ . فلا يفكّرُ بالأسواقِ ، ولا بالرّبحِ ، ولا في الأخطارِ ، ولا في ايِّ شيءٍ غيرَ سياسةِ الصّناعة للدّولةِ . وحينَ تبحثُ في استنباطِ الحكمِ الشّرعيِّ، لا يصحُّ ان تفكّرَ في المصلحةِ ، ولا في الضّررِ ، ولا في رأيِ النّاسِ ، ولا في أيِّ شيءٍ غيرِ الاستنباطِ للحكمِ الشّرعيِّ . وهكذَا كلُّ بحثٍ لا بدَّ أنْ يُحصَرَ الذّهنُ في موضوعِ البحثِ . فالموضوعيّةُ لَيْستْ هيَ عدمَ تدخّلِ الرأيِ السّابقِ في الموضوعِ فحَسْبُ ، بَلْ هِيَ إلى جانبِ ذلكَ حصرُ البحثِ في الموضوعِ نفسِهِ ، وإبعادُ أيِّ شيءٍ آخَرَ عَنْهُ ، وحصرُ الذّهنِ في الموضوعِ المبحوثِ فقَطْ . والطّريقةُ العقليّةُ هِيَ طريقةُ القرآنِ ، وبالتّالي هِيَ طريقةُ الإسلامِ . ونظرةٌ عاجلةٌ للقرآنِ الكريمِ تُري أنّهُ سلكَ الطّريقـةَ العقليّـةَ ، سـواء في إقامـةِ البُرهانِ ، أوْ في بيانِ

الأحكامِ . انظرْ إلى القرآنِ تجدْهُ يقولُ في البرهانِ ، :
« فَلْيَنْظُرِ الإنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ » « أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إلى الإبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ » « لَوْ كَانَ فيهِما آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا » إلى غيرِ ذلكَ مِنَ الآياتِ ، وكلُّها تأمرُ باستعمالِ الحسِّ لِنَقْلِ الواقعِ حتّى يصلَ إلى النّتيجةِ الصّحيحةِ . وتجدهُ يقولُ في الأحكامِ « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ » « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ » « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » « وَشَاوِرْهُمْ في الأمْرِ » « أَوْفُوا بِالعُقُودِ » « أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا » « فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ تُكَلَّفُ إلاَّ نَفْسَكَ » « حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ » « فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ » إلى غيرِ ذلكَ مِنَ الآياتِ ، وكلُّها تُعطِي أحكاماً محسوسةً لوقائعَ محسوسةٍ ، وسواءٌ كانَ للحكمِ او للواقعةِ التي جاءَ بها الحكمُ ، فهو إنّما يأتي بالطّريقةِ العقليّةِ .

وعلى ذلكَ فإنَّ الطّريقةَ العقليّةَ وحدَها هيَ التي يجبُ أنْ يسيرَ علَيْها النّاسُ . وإنَّ الأسلوبَ المُباشرَ هُوَ الأسلمُ للسّيرِ علَيْهِ . وذلكَ حتّى يكونَ التّفكيرُ صحيحاً ، وتكونَ نتيجةُ التّفكيرِ أقربَ إلى الصّوابِ فيما هُوَ ظنّيٌّ ، وقاطعةً

بشكلٍ جازمٍ فيما هُوَ قطعيٌّ . لأنَّ المسألةَ كلّها متعلّقةٌ بالتّفكيرِ . وَهُوَ أثمنُ ما لَدَى الإنسانِ ، وأثمنُ شيءٍ في الحياةِ .

والتّفكيرُ – سواءٌ في فهمِ الحقائقِ ، أوْ في فهمِ الحوادثِ ، أوْ في فهمِ النّصوصِ – فإنّهُ نظراً للتّجدّدِ الدّائمِ ، وللتّنوّعِ المتعدّدِ ، عرضةٌ للانزلاقِ وعرضةٌ للابتعادِ ، ولذلكَ فإنّهُ لا يكفي أنْ يُبحثَ في طريقةِ التّفكيرِ ، بَلْ لا بدَّ ان يُبحثَ التّفكيرُ نفسُهُ بشكلٍ مفتوحٍ ، في مختلفِ الاحوالِ والحوادثِ والأشياءِ . فيُبحثُ التّفكيرُ فيما يصحُّ أنْ يجريَ التّفكيرُ فيهِ وفيما لا يصحُّ أنْ يجريَ فيهِ ، ويُبحثُ التّفكيرُ في الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، ويُبحثُ التّفكيرُ في العيشِ ، ويُبحثُ التّفكيرُ في الحقائقِ ، ويُبحثُ التّفكيرُ في الاساليبِ ، والوسائلِ ، إلى غيرِ ذلكَ مما يتّصلُ بالتّفكيرِ . وإلى جانبِ ذلكَ لا بدَّ ان يُبحثَ التّفكيرُ في فَهْمِ النّصوصِ ، أي في فهمِ الكلامِ الذي يُسمعُ ، والكلامِ الذي يُقْرأُ .

أمّا البحثُ فيما يصحُّ أنْ يجريَ التّفكيرُ فيه ، وما لا يصحُّ ان يجريَ فيهِ ، فإنّهُ على بداهتِهِ عقدةُ العُقَدِ ، ومُنزلَقُ الكثيرِ مِنَ النّاسِ حتّى المفكّرينَ . أمّا بداهتُهُ فإنَّ تعريفَ العقلِ ، أوْ معرفةَ معنَى العقلِ معرفةً جازمةً ،

تقضي بداهةً بأنَّ التّفكيرَ إنّما يجري فيما هُوَ واقعٌ أوْ لَهُ واقعٌ ، ولا يصحُّ أنْ يجريَ في غيرِ الواقعِ المحسوسِ . لأنَّ عمليّةَ التّفكيرِ هيَ نقلُ الواقعِ بواسطةِ الحواسِّ إلى الدّماغِ ، فإذا لَمْ يكنْ هناكَ واقعٌ محسوسٌ ، فإنَّ العمليّةَ الفكريّةَ لا يمكنُ أنْ تحصلَ . فإنَّ انتفاءَ الحسِّ بالواقعِ ينفي وجودَ التّفكيرِ وينفي إمكانيّةَ التّفكيرِ . وأمّا كونُ البحثِ فيه عقدةَ العُقَدِ فإنَّ الكثيرَ مِنَ المفكّرينَ قَدْ أجرَى بحثَهُ في غيرِ الواقعِ ، وما الفلسفةُ اليونانيّةُ كلُّها إلاَّ بحثٌ في غيرِ الواقعِ ، وما أبحاثُ علماءِ التّربيةِ في تقسيمِ الدّماغِ إلاَّ بحثٌ في غيرِ محسوسٍ ، وما بحثُ الكثيرِ من علماءِ المسلمينَ في صفاتِ اللهِ وفي أوصافِ الجنّةِ والنّارِ والملائكةِ إلاَّ بحثٌ فيما لا يقعُ عَلَيْهِ الحسُّ . ثُمَّ إنَّ النّاسَ بشكلٍ عامٍّ يغلبُ على أخذِهِمْ كثيراً مِنَ الأفكارِ وعلى تفكيرِهِمْ في كثيرٍ من الامورِ ، التّفكيرُ في غيرِ الواقعِ ، أوْ في غيرِ ما يَقَعُ عليهِ الحسُّ ، ومِنْ هنا كانَ البحثُ فيما يصحُّ أنْ يجريَ فيهِ التّفكيرُ وما لا يصحُّ أنْ يجريَ فيهِ التّفكيرُ .

إلاَّ أنّهُ مَعَ ذلكَ ، ومَعَ وجودِ المعارفِ الكثيرةِ ، مما لا يصحُّ أنْ يجريَ فيهِ التّفكيرُ ، فمثلاً القولُ بالعقلِ الأوّلِ والعقلِ الثّاني، والقولُ بأنَّ الدّماغَ مقسّمٌ إلى أقسامٍ ،

وأنَّ كلَّ قسمٍ منها مختصٌّ بعلمٍ من العلومِ الخ .. كلُّها مجرّدُ تخيّلاتٍ وفروضٍ ، فهيَ ليْسَتْ واقعاً ، لأنَّ واقعَ الدّماغِ المحسوسَ أنّهُ غيرُ مقسّمٍ ، وليْسَ ممّا يقعُ عليهِ الحسّ ، لأنَّ الدّماغَ وَهُوَ يعملُ ، أي يقومُ بالعمليّةِ العقليّةِ لا يمكن أنْ يقعَ عليهِ الحسُّ .

والقولُ بأنَّ اللهَ لَهُ صفةُ القدرةِ ، وصفةُ كونه قادراً ، والقدرةُ لَهَا تَعَلّقٌ تخييريٌّ قديمٌ وتَعَلّقٌ تخييريٌّ حادثٌ. وكذلكَ إقامةُ البراهينِ العقليّةِ على صفاتِ اللهِ ، كلُّ ذلكَ وأمثالُهُ ، ولَوْ وُضِعَتْ عَلَيْهِ مسحةُ البحثِ العقليّ والبرهانِ العقليّ ، فإنّهُ ليسَ فكراً ، ولا هُوَ نتيجةُ تفكيرٍ ، إذْ لَمْ تجرِ فيهِ العمليّةُ العقليّةُ ، لأنّهُ ليسَ ممّا يقعُ عليهِ حسّ الإنسانِ .

فالعمليّةُ العقليّةُ ، أي التّفكيرُ ، لا يمكنُ أنْ يكونَ إلاَّ بواقعٍ يقعُ عَلَيْهِ حسُّ الإنسانِ . إلاّ أنَّ هناكَ أموراً أوْ أشياءَ لها واقعٌ ، ولكنَّ هذا الواقعَ لا يُمكنُ أنْ يُحسّه الإنسانُ وَلاَ يُمكنُ نقلُهُ بالحسّ ، ولكنَّ أثرَهُ يقعُ عليهِ حسُّ الإنسانِ وَيُنْقَلُ إلى الدّماغِ بواسطةِ الإحساسِ ، فإنَّ هذا النّوعَ مِنَ الأمورِ يُمكنُ أنْ تجريَ فيهِ العمليّةُ

العقليّةُ ، أيْ يُمكنُ أنْ يحصلَ فيهِ تفكيرٌ ، ولكنّهُ تفكيرٌ بوجودِهِ لا بكنهِهِ ، لأنَّ الذي نُقِلَ إلى الدّماغِ بواسطةِ الحسِّ هُوَ أثرُهُ ، وأثرُهُ إنّما يدلُّ على وجودِهِ فقَطْ ، ولا يدلُّ على كنهِهِ . فمثلاً لَوْ أنَّ طائرةً كانَتْ عاليةً جدّاً إلى حدٍّ أنَّ العينَ المجرّدةَ لا تراهَا ، ولكنَّ صوتَها تسمعُهُ الأذنُ ، فإنّ هذهِ الطّائرةَ يُمكنُ أنْ يُحسَّ الإنسانُ بصوتِها ، وهذا الصّوتُ دليلٌ على وجودِ شيءٍ ، أيْ على وجودِ الطّائرةِ ، ولا يُمكنُ أنْ يدلَّ على كنهِ هذهِ الطائرَةِ . فالصّوت المسموعُ والآتي مِنْ فوقُ هُوَ صوتٌ لشيءٍ موجودٍ ، ومِنْ تَمييزِ حسِّهِ يُستدَلُّ علىأنّهُ صوتُ طائرةٍ . فالعمليّةُ العقليّةُ هنا جرَتْ في وجودِ الطّائرةِ ، أيْ حصلَ التّفكيرُ بوجودِ الطّائرةِ ، وصدرَ الحكمُ بوجودِها مَعَ أنَّ الحسَّ لَمْ يقعْ علَيْهَا ولكنّهُ وقعَ على أثرِها ، صحيحٌ أنّهُ يُمكنُ الحكمُ على نوعِها كما يُمكنُ الحكمُ على أنّها طائرةٌ مِنْ تمييزِ نوعِ الصّوتِ . ومثلُ أنَّ الاسلامَ دينُ عزّةٍ ، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ المسلمَ يكونُ عزيزاً ، لأنَّ العزّةَ ليستْ هِيَ الدّينَ ، ثُمَّ إنَّ الإنسانَ حينَ يعتنقُ ديناً لا يعني أنّهُ قَدْ تقيّدَ بِهِ . والدّينُ ليسَ التقيّدُ بِهِ أثراً مِنْ آثارِهِ ، بَلْ هُوَ صفةٌ مِنْ صفاتِه ، ولذلكَ لا يجري فيهِ التّفكيرُ ، فالّذي يجري فيهِ التّفكيرُ هُوَ أثرُ الشّيءِ

لا صفتُهُ ، لأنَّ الأثرَ يُمكنُ أنْ يُنقلَ بالحسِّ ، ولكنَّ الصِّفةَ لِمَا لا يُحَسُّ لا يُمْكِنُ نقلُها بواسطةِ الحواسِّ ، ومِنْ هنا كانَ اتّخاذُ صفاتِ الشّيءِ وسيلةً للحكمِ على أثرِهِ أوِ للحكمِ عليهِ لا يُشكِّلُ عمليّةً عقليّةً فلا يجرِي التّفكيرُ فيهِ .

قَدْ يُقالُ : إنَّ حصرَ التّفكيرِ فيما يقعُ عليهِ الحسُّ ، أوْ يقعُ الحسُّ على أثرِهِ ، يعنِي حصرَ التّفكيرِ بالمحسوساتِ ، وهذَا يعنِي أنَّ الطّريقةَ العلميّةَ هِيَ أساسُ التّفكيرِ لأنّها لا تُؤمنُ إلاَّ بالمحسوساتِ ، فأيْنَ ذهبَتِ الطّريقةُ العقليّةُ؟ والجوابُ على ذلكَ أنَّ الطّريقةَ العلميّةَ تشترطُ إخضاعَ المحسوساتِ للتّجربةِ والملاحظةِ ولا تكتفي بمجرّدِ الحسِّ . ولذلكَ فإنَّ كونَ التّفكيرِ لا يقعُ إلاَّ في المحسوساتِ يشملُ المحسوساتِ الّتي تخضعُ للتّجربةِ والملاحظةِ وتَشمـــــلُ المحسوساتِ الّتي يُكتفى بوقوعِ الحسِّ عليها ، أيْ بالإحساس بها . وهذا لا يجعلُ الطّريقةَ العلميّةَ أساساً للتّفكيرِ ، وإنّما يجعلُها عمليّةَ تفكيرٍ صحيحةً لأنّها تشترطُ أنْ يكونَ الشيءُ محسوساً وتزيدُ على ذلكَ أنّها تشترطُ أيضاً إخضاعَهُ للتّجربةِ والملاحظةِ . أمّا موضوعُ الطّريقةِ العقليّةِ فإنَّ حصرَ التّفكيرِ بالمحسوسِ هُوَ ما تقتضيهِ . فإنَّ الأساسَ في تعريفِ العقلِ

ليسَ وجودَ معلوماتٍ سابقة ، بلِ الأساسُ هُوَ الواقعُ المحسوسُ ، والمعلوماتُ السّابقةُ شرطٌ لكونِ المحسوسِ قَدْ جرَى التّفكيرُ فيهِ ، وإلاّ لظلّ مجرّدَ إحساسٍ . فالأصلُ في التّفكيرِ أنْ يكونَ في واقعٍ محسوسٍ ، لا في شيءٍ قَدْ قُدِّرَ، ولا في شيءٍ جرى تخيُّلُ وجودِهِ .

وعلى هذَا فإنّهُ يجبُ أنْ يكونَ واضحاً أنّ ما يصدُرُ مِنْ أحكامٍ ، وما يُؤخذُ من معلوماتٍ ، عَنْ غيرِ الواقعِ ، أوْ عَنْ واقعٍ مفروضٍ وجودُهُ أوْ متخيّلٍ وجودُهُ ، لا يُعتبرُ فكراً ولا بوجهٍ منَ الوجوهِ ، أيْ لا يُعتبرُ أنّ العقلَ قَدْ أنتجَهُ . لأنّ العقلَ لا يعملُ بدونِ الواقعِ المحسوسِ او المحسوسِ أثرُهُ . وبالتالي لا يجري التّفكيرُ إلاّ في الواقعِ أوْ في أثرِ الواقعِ ، ولا يجري في غيرِ ذلكَ مطلقاً . ولهذا فإنّ كثيراً ممّا يُسمّى بافكارٍ ، سواءٌ سُجِّلَ في الكتبِ ، أوْ جرَى الحديثُ فيهِ ، لا يُعتبرُ نتاجَ العقلِ ، ولمْ يجرِ التّفكيرُ فيهِ ، وبالتّالي ليسَ فكراً .

وهنا قَدْ يردُ الحديثُ عن المغيّباتِ ، سواءٌ أكانتْ مغيّباتٍ عَنِ الفكرِ أو كانت مغيباتٍ عنِ الحسّ . فهلِ اشتغالُ الدّماغِ بالمغيّباتِ لا يكونُ تفكيراً ، وبالتّالي هلْ ما قيـلَ في المغيّباتِ لا يكونُ فكراً ؟ والجوابُ على ذلكَ أنّ المغيباتِ

عن المفكرِ لا تكونُ مغيّباتٍ . بل تُعتبرُ حاضرةً ، لأنّ المقصودَ بنقلِ الحسِّ ، هُوَ أيُّ نقلٍ لأيِّ إنسانٍ ، وليسَ نقلَ المفكرِ فَقَطْ . فبيتُ المقدس والبيتُ الحرامُ حينَ يفكّرُ فيهما أوْ في أيٍّ منهما شخصٌ لَمْ يرَهُما وَلَمْ يُحِس بهما لا يعني أنّهُ يفكّرُ في غيرِ المحسوسِ ، بَلْ هُوَ يفكّرُ في المحسوسِ ، لأنّهُ ليسَ المحسوسُ هُوَ الذي يُحِسُّهُ ، بَلِ المحسوسُ هُوَ الذي مِنْ شأنِهِ أنْ يكونَ محسوساً . وما يغيبُ عن المفكّرِ من المحسوساتِ يُعتبرُ التّفكيرُ بها تفكيراً ، واشتغالُ الدّماغِ بها يكونُ تفكيراً . ولهذا فإنَّ التاريخَ يُعتبرُ أفكاراً ، ولو جرى تسجيلُهُ أوِ الحديثُ عنهُ بعدَ آلافِ السنين . وتُعتبَرُ المعارفُ القديمةُ افكاراً ، واشتغالُ الدّماغِ بها يكونُ تفكيراً ولو جرى بعدَ آلافِ السّنين . وتُعتَبَرُ الأخبارُ الّتي تتناقلُها البرقيّاتُ أفكاراً ، واشتغالُ الدّماغِ بها يكونُ تفكيراً ولو جاءَتْ مِنْ مسافاتٍ بعيدةٍ . فما يغيبُ عنِ المُفكّرِ لا يكونُ مغيّباتٍ وإنّما يكونُ مِنَ المحسوساتِ ، لأنَّ الحسَّ لا يُشترَطُ أنْ يكونَ لدى المفكرِ ، بل قَدْ يُنقلُ إليهِ نقلاً . فَقَدْ يسمعُهُ وقَدْ يقرؤُهُ ، أوْ يُقرَأُ لَهُ . فالموضوعُ أنَّ المعرفةَ لا تكونُ فكراً إلاّ اذا نتجتْ عَنْ واقعٍ محسوسٍ . فالواقعُ المحسوسُ أوِ المحسوسُ أثرُهُ هما وحدَهُما اللّذانِ تكونُ معرفتُهُما فكراً ويكونُ اشتغالُ

الدِّماغِ بهما تفكيراً ، امّا ما عداهما فإنّهُ لا يكونُ فكراً ، ولا يكونُ اشتغالُ الدِّماغِ به تفكيراً .

أمّا البحثُ في الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، فإنّه ليسَ بحثاً في الطّبيعةِ ، لأنَّ الطّبيعةَ أعمُّ منَ الكونِ والإنسانِ والحياةِ . وليسَ بحثاً في العالَمِ ، لأنَّ العالَمَ كلُّ ما سوى اللهِ ، فيشملُ الملائكةَ والشّياطينَ ، ويشملُ الطّبيعةَ . ولذلكَ فإنّا حينَ نقولُ إنّنا نبحثُ الكونَ والإنسانَ والحياةَ ، فإنّنا لا نعنِي الطّبيعةَ ، ولا بحثَ العالَمِ ، وإنّما نعني هذهِ الثّلاثَةَ فَحَسْبُ ، لأنّ الإنسانَ يحيا في الكونِ ، فَهُوَ لا بدَّ أنْ يعرِفَ الإنسانَ ، ويعرفَ الكونَ ، ويعرفَ الحياةَ ، فَهُوَ إذن لا يعنيهِ أنْ يبحثَ الطّبيعةَ ، فإنَّ بحثَها لا يُغنيهِ عَنْ بحثِ نوعِهِ وحياتِهِ والكونِ الذي يحيا بِهِ ، ولا يعنيهِ بحثُ ما عدَا ذلكَ منْ مثلِ الملائكةِ والشّياطينِ ، لأنّ بحثَها ليسَ ممّا يشكّلُ عندَهُ عقدةً ، فالإنسانُ يحسُّ نَفْسَهُ أنّهُ وُجدَ ويُحسُّ الحياةَ التي فيه ، ويُحسُّ الكونَ الذي يحيا فيهِ . فَهُوَ منذُ بَدَأَ يُمَيِّزُ الأمورَ والأشياءَ ، بَدَأَ يتساءَلُ هَلْ قَبْلَ وجودِهِ ووجودِ أمّهِ وأبيهِ ومَن قبلَهُما إلى أعلى جدٍّ يوجدُ شيءٌ أمْ لا ؟ ويتساءلُ هَلْ هذهِ الحياةُ التي فيهِ والتي في غيرِهِ منْ بني الإنسانِ يوجدُ

قبلَها شيءٌ أمْ لا ، ويتساءلُ هَلْ هذَا الكونُ الذي يراهُ مِنْ أرضٍ وشمسٍ وما يسمعُ بهِ منْ كواكبَ يوجدُ قبلَها شيءٌ أمْ لا. أيْ هَلْ هيَ أزليّةٌ وُجِدَتْ هكذا منَ الأزلِ ، أمْ قبلَها شيءٌ أزليٌّ ؟ ثمَّ يتساءلُ هلْ هذهِ الأشياءُ الثّلاثةُ يوجدُ بعدَها شيءٌ ، أمْ لا . أيْ هلْ هيَ أبديّةٌ تظلُّ هكذا ولا تفنى أمْ لا ؟ هذهِ التّساؤلاتُ أوِ الأسئلةُ تردُ عليه كثيراً ، وكلّما كبرَ تزدادُ هذهِ التّساؤلاتُ ، فتكوّنُ عندَهُ عقدةً كبرى يسعى لحلِّها . فهذا التّساؤلُ أو الأسئلةُ هيَ بحثٌ في واقعٍ ، أي هيَ نقلُ واقعٍ بواسطةِ الحواسِّ إلى الدّماغِ ، فيظلُّ يحسُّ بهذا الواقعِ ، ولكنَّ ما لَدَيْهِ منْ معلوماتٍ لا تكفي لحلِّ هذهِ العُقدةِ الكبرى. ويكبرُ وتزدادُ المعلوماتُ ، ويحاولُ اكثرَ من مرّةٍ تفسيرَ هذا الواقعِ بواسطةِ المعلوماتِ التي لَدَيهِ ، فإنِ استطاعَ تفسيرَ هذا الواقعِ تفسيراً قطعيّاً لا يعيدُ هذهِ التّساؤلاتِ ، فإنّه حينئذٍ يحلُّ العُقدةَ الكُبرى ، وإذا لَمْ يستطعْ تفسيرَ هذا الواقعِ تفسيراً قاطعاً ، فإنّه يظلُّ يتساءلُ فقد يحلُّها مؤقّتاً ، ولكنَّ التّساؤلاتِ تعودُ إليه ، فيعرفُ أنّهُ لَمْ يحلّها ، وهكذا يواصلُ بشكلٍ طبيعيٍّ سلسلةَ التّساؤلات حتى يصلَ إلى الجوابِ الذي تُصدّقهُ فطرتُهُ ، أيْ يتجاوبَ

مَعَ الطّاقةِ الحيويّةِ التي لَدَيْهِ ، أيْ يتجاوبُ مَعَ عاطفتهِ وحينئذٍ يوقنُ بأنّهُ حلَّ العُقدةَ الكُبرى حلاً جازماً وتنقطعُ عنهُ التّساؤلاتُ . وإذا لَمْ تُحَلَّ لديهِ هذهِ العُقدةُ الكُبرى فإنَّ التّساؤلاتِ تظلُّ تتواردُ عليهِ ، وتظلُّ تزعجُهُ ، وتظلُّ العُقدةُ الكُبرى في نفسهِ . ويظلُّ في حالةِ انزعاجٍ ، وفي حالةِ قلقٍ على مصيرِهِ ، حتّى يحصلَ هذا الحلُّ سواءٌ أكانَ حَلاً صحيحاً أو حلاً خاطِئاً ما دامَ يَطْمئِنُّ إليه .

هذا هُوَ التّفكيرُ في الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، وهو تفكيرٌ طبيعيٌّ ، وتفكيرٌ حتميٌّ ، ولا بدَّ أنْ يوجدَ عِنْدَ كلِّ إنسانٍ ، لأنَّ وجودَهُ يَقْضي بوجودِ هذا التّفكيرِ . ولأنَّ احساسَهُ بها هُوَ أمرٌ دائمٌ ، وَهوَ يدفعُهُ لمحاولةِ الوصولِ إلى الفكرِ . لذلكَ فإنَّ التّفكيرَ في الكونِ والإنسانِ والحياةِ ملازمٌ لوجودِ الإنسانِ ، لأنَّ مجرّدَ الإحساسِ بها الّذي هو حتميٌّ ، يستدعي المعلوماتِ المتعلقةَ بهِ الموجودةَ لَدَيْهِ ، أوْ مُحاولةَ طلبِ هذهِ المعلوماتِ مِنْ غيرِهِ ، او مُحاولةَ طلبِ الحلِّ مِنْ غيرِهِ . فَهُوَ يدأبُ بحافزٍ ذاتيٍّ لحلِّ هذهِ العُقدةِ . فحلُّ العُقدةِ الكُبرى يُلاحقُ الإنسانَ بشكلٍ متواصلٍ ، في طلبِ هذا الحلَّ . إلاّ أنَّ النّاسَ ، على حتميّةِ تساؤُلِهِمْ ، وحتميّةِ القيامِ بمحاولاتٍ متعددةٍ

ومتلاحقة في الوصولِ الى الإجابةِ ، أيْ في الوصولِ الى حلِّ العُقدةِ الكُبرى فإنّهُمْ يختلفُونَ في الاستجابةِ لهذه المُلاحقةِ . فمنهُمْ مَنْ يهربُ منْ هذهِ الأسئلةِ ، ومنهُمْ مَنْ يُواصلُ طَلَبَ الإجابةِ عليها . أمّا وهُمْ صغارٌ دونَ سنِّ البُلوغِ فإنّهمْ يتلقّوْنَ الإجابةَ عَنْ اسئلَتهمْ منْ آبائهمْ . فَهُمْ يُولدونَ خالينَ منْ هذهِ الأسئلةِ ، ولكنْ حينَ يبدأونَ يميّزونَ ما حولَهُمْ تبدأُ هذهِ الأسئلةُ تَرِدُ عليهمْ ، فيتولّى آباؤُهُمُ الإجابةَ عليها ، ونظراً لثقتهمْ بآبائهمْ أوْ مَنْ يتولّى شؤُونَهُمْ يسلّمونَ بالأجوبةِ تسليماً ويطمئنّونَ لهذا التّسليم لأنّهُ تسليمٌ لمَنْ يثقونَ بهِ . فإذا ما بلغُوا سنَّ الرّجولةِ ، أيْ بلغُوا الحُلُمَ ، فإنَّ الاكثرية السّاحقةَ منهُمْ تَظَلُّ عندَ حدِّ الإجابةِ التي تلقّوْها ، والاقليّةُ منهُمْ هيَ التي تعودُ لها هذهِ التّساؤلاتُ لعدمِ اطمئنانهم للاجوبةِ التي تلقّوْها وَهُمْ صغارٌ . ولذلكَ يُعيدون النّظرَ فيما تَلَقّوْهُ منَ أجوبةٍ حَولَ هذهِ العُقدةِ الكُبرى ويحاولُونَ حلّها بأنفسهمْ .

فالتّفكيرُ في حلِّ العُقدةِ الكُبرى ، أي التّفكيرُ في الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، أمرٌ حتميٌّ لكلِّ إنسانٍ ، إلاّ أنّ منهُمْ مَنْ يحلُّها بنفسهِ ، ومنهُمْ مَنْ يتلقّى حلّها ، ومتى حُلّت

على أيٍّ وجه ، فإنَّ هذا الحلَّ ، سواءٌ أكانَ حلاًّ قد جاء عَنْ طريق التلقّي ، أوْ كانَ حلاًّ وصلَ إليه الإنسانُ بنفسه فإنّهُ إنْ تجاوبَ هذا الحلُّ معَ الفطرةِ واطمأنَّ إليهِ فإنّهُ يرتاحُ ويحسُّ بسعادةِ الطّمأنينةِ . وإنْ لَمْ يتجاوبْ هذا الحلُّ مَعَ الفطرةِ ، فإنّهُ لا يطمئنُّ إلى الحلِّ ، وتظلُّ التّساؤلاتُ تلاحقُهُ وتزعجُهُ ولَوْ لَمْ يفْصِحْ عَنْ ذلكَ بأيّة إشارةٍ . ولذلكَ لا بدَّ من التّفكيرِ في حلِّ العُقدةِ الكُبرى للانسانِ ، حلاًّ يتجاوبُ مَعَ الفِطرةِ .

نَعَمْ إنَّ التّفكيرَ بحلِّ العُقدةِ الكُبرى طبيعيٌّ وحتميٌّ ، ولكنَّ هذا التّفكيرَ نَفْسَهُ قد يكونَ تفكيراً صحيحاً ، وقد يكونُ تفكيراً سقيماً ، وقد يكونُ تفكيراً في الهروبِ مِن التّفكيرِ ، ولكنّهُ على أيِّ حالٍ تفكيرٌ حَسَبَ الطّريقةِ العقليّةِ . فالذينَ يُرجِعُونَ الإنسانَ والكونَ والحياةَ إلى أنّها مادّةٌ ، وينتقلونَ إلى البحثِ في المادّةِ يهربُونَ مِن التّفكيرِ بالإنسانِ والكونِ والحياةِ الى التفكيرِ بالمادّةِ ، وهذا التّفكيرُ بالمادّةِ باعتبارِهِ هروباً منَ التّفكيرِ الطبيعيِّ والحتميِّ ، يجرُّهُمْ إلى السّقمِ في التّفكيرِ . فالمادّةُ تَخضعُ للمُختبرِ ، ولكنَّ الإنسانَ والكونَ والحياةَ لا تَخضعُ للمُختبرِ ، والتّساؤلاتُ التي تَرِدُ تحتاجُ إلى تفكيرٍ عقليٍّ ، وَهُمْ ينتقلُونَ إلى التّفكيرِ العلميِّ ، ولذلكَ يستحيلُ أنْ

يأتُوا بالحلّ الصّحيحِ وبذلكَ يأتُونَ بالحـــلّ المغلوطِ . فيحلّونَ العُقدةَ الكُبرى ، ولكنْ حلاً خاطئاً لا تتجاوب معَهُ الفِطرةُ ، ومِنْ هُنا يظلُّ هذا الحلُّ حلاً لأفرادٍ لا حلاً لشعبٍ أوْ أمّة . فيبقى الشّعبُ أوِ الأمّةُ دونَ أنْ تُحَلَّ لَدَيْها العُقْدةُ الكُبرى حلاً يتجاوبُ مَعَ فِطرتِها . وتظلُّ التّساؤلاتُ تُلاحقُ النّـــاسَ ، وحتّى تُلاحقُ كثيراً منَ الأفرادِ الذينَ ارتَضَوْا هذا الحلَّ .

أمّا الذين يَرَوْنَ أنَّ هذهِ العُقدةَ الكُبرى فرديّةٌ ، ولا تعني الشّعبَ بوصفِهِ شعباً ، ولا تعني الأمّةَ بوصفِها أمّةً ، ولا دخلَ لها في أمورِ العيشِ ، فإنّهم يهربُونَ مِنْ حلّ العُقدةِ الكُبرى ، ويتركُونَ الأفرادَ وشأنَهُمْ ، والشّعبَ وشأنَهُ ، أوِ الأمّةَ وشأنَها ، ولذلكَ تظلُّ العُقدةُ الكُبرى تُلاحِقُ الأفرادَ ، وتلاحقُ الشّعبَ أوِ الأمّةَ ، وتزعجُ الأفرادَ والجماعاتِ ، ويعيشُ الجميعُ في حالةِ اطمئنانٍ كاذبٍ لحلّ هذهِ العقدةِ الكُبرى ، لأنّها في الحقيقةِ ظلّتْ بدونِ حلٍّ ، وظلّ الإزعاجُ النفسيُّ او الفطريُّ مُسيطراً على الأفرادِ وعلى الشّعبِ أوِ الأمّةِ .

والحقيقةُ أنَّ مسألةَ حلّ العُقدةِ الكُبرى فيها ناحيتانِ : احداهُما النّاحيةُ العقليّةُ ، أي المتعلّقةُ بالعقلِ ، أيْ في

نفسِ التّفكيرِ الذي يجري . والثّانيةُ متعلّقةٌ بالطّاقةِ الحيويّة التي في الإنسانِ ، أيْ بما يتطلّبُ الإشباعَ ، فالتّفكيرُ يجبُ أنْ يتوصّلَ إلى إشباعِ الطّاقةِ الحيويّةِ بالفكرِ . وإشباعُ الطّاقةِ الحيويّةِ بالفكر ، يجبُ أنْ يأتيَ عن طريقِ التّفكيرِ . أي يجبُ أنْ يأتيَ عَنْ نقلِ الواقعِ بواسطةِ الحواسّ الى الدّماغِ . فإذا جاءَ الإشباعُ بالتخيّلاتِ أو الفُروضِ ، أو بغيرِ ما هُوَ واقعٌ محسوسٌ ، فإنّ الطّمأنينةَ لا تحصلُ ، والحلّ لا يُوجَدُ . وإذا جاءَ التّفكيرُ بما لا يُوجِدُ الإشباعَ ، أي بما لا يتّفقُ مَعَ الفِطرةِ ، فإنّهُ يكونُ مجرّدَ فروضٍ أو مجرّدَ إحساسٍ ، فلا يُوصِلُ إلى حلٍّ تطمئنُّ إليهِ النّفسُ ، ويوجِدُ الإشباعَ .

فحتّى يكونَ الحلُّ حلاً صحيحاً للعُقدةِ الكُبرى ، يجبُ أنْ يكونَ نتيجةَ تفكيرٍ حَسَبَ الطّريقةِ العقليّةِ ، وأن يُشبِعَ الطّاقةَ الحيويّةَ ، وأنْ يكونَ جازماً بحيثُ لا يترك مجالاً لعودةِ التّساؤلاتِ . وبهذا يُوجَدُ الحلُّ الصّحيحُ . ويُوجدُ الاطمئنانُ الدّائمُ لهذا الحلّ . ومِنْ هنا كانَ مِنْ أهمّ أنواعِ التّفكيرِ ، التّفكيرُ بالكونِ والإنسانِ والحياةِ ، أي التّفكيرُ بحلّ العُقدةِ الكُبرى حلاً يتجاوبُ مَعَ الفطرةِ ، أي يحصلُ بهِ إشباعُ الطّاقةِ الحيويّةِ ، ويكونُ جازماً يَحُولُ دونَ رجوعِ هذهِ التّساؤلاتِ .

نَعَمْ إنَّ محاولةَ الطّاقةِ الحيويّةِ إشباعَ ما يتطلبُ الإشباعَ، قَدْ تُرْشِدُ إلى حلِّ العُقدةِ الكُبرى، فإنّ الشّعورَ لدى الإنسانِ بالعجزِ والحاجةِ إلى قوةٍ تعينُهُ قد يؤدّي إلى حلِّ هذه العُقدةِ، وَيُمْلي أجوبةَ التّساؤلاتِ. ولكنَّ هذا الطّريقَ غيرُ مأمونِ العواقبِ، وغير مُوصلٍ إلى تركيزٍ إذا تُركَ وَحْدَهُ، فغريزةُ التّديّنِ قد تُوجِدُ في الدّماغِ تخيّلاتٍ أوْ فروضاً لا تَمُتُّ إلى الحقيقةِ بِصلَةٍ. وَهِيَ وَإنْ أشبعت الطّاقةَ الحيويّةَ، ولكنّها قد تُشبِعُها إشباعاً شاذّاً كعبادةِ الأصنامِ، أوْ تُشبِعُها إشباعاً خاطئاً كتقديسِ الأولياءِ. ولذلكَ لا يصحُّ أنْ يُتْرَكَ للطّاقَةِ الحيويّةِ، أنْ تحلَّ العُقدةَ الكُبرى وتُجيبَ على التّساؤلاتِ بَلْ لا بدَّ أنْ يجريَ التّفكيرُ في الانسانِ والكونِ والحياةِ للإجابةِ عن التّساؤلاتِ. إلاّ أنَّ هذه الإجابةَ يجبُ أنْ تتجاوبَ معَ الفطرةِ، أيْ يجبُ أنْ يتمَّ بها إشباعُ الطّاقةِ الحيويّةِ وأن تكونَ بشكلٍ جازمٍ لا يتطرقُ إليهِ شكٌّ. وإذا حصلَ هذا الحلُّ بالتّفكيرِ الذي تتجاوبُ مَعَهُ الفطرةُ، فإنّهُ حينئذٍ يكونُ حلاً يملأُ العقلَ قناعةً والقلبَ طمأنينةً ويُشبعُ الطّاقةَ الحيويّةَ بشكلٍ جازمٍ لا يتطرّقُ إليهِ شكٌّ، والتّفكيرُ الذي تتجاوبُ مَعَهُ الفِطرَةُ والحلُّ الذي يملأُ العقلَ قناعةً والقلبَ طمأنينةً لا يكونُ إلّا عَنْ طريقِ الفكرِ المستنيرِ.

أقسامُ الفِكْرِ
سَطْحِيٌّ - عَميق - مُسْتَنِير

أ ــ سطحيٌّ : النظرُ إلى الشّيء والحكمُ علَيْهِ بدونِ فهمٍ .

ب ــ عميقٌ : النظرُ إلى الشّيءِ وفهمُهُ ثُمّ الحكمُ علَيه .

ج ــ مستنيرٌ : النظرُ إلى الشّيءِ وفهمُهُ وما يتعلّقُ به ثُمَّ الحكمُ علَيْهِ .

أيْ أنْ ينظرَ الإنسانُ إلى شجرةِ مشمشٍ فيراها تتألّفُ مِنْ ثمرٍ وورقٍ وخشبٍ ، ثُمّ يُعيدُ النّظرَ إلى الورقِ الأخضرِ الّذي يكسُو الشّجرةَ فيحكمُ بأنّ النّفعَ الورقيَّ محصورٌ بالزّينةِ . فهذهِ النّظرةُ العابرةُ الخاليةُ منَ التّأملِ أدّتْ إلى إعطاءِ حكمٍ سريعٍ ، كانَ بالتأكيدِ حكماً سطحيّاً .

أمّا إذا أتى بهذهِ الورقةِ منَ المشمشِ ، وأخذها إلى

المختبرِ وأجرى عليها الفحوصاتِ اللازمةَ ، فسيرى أنّها تحتوي على رئةٍ تنفسيّةٍ تأخذُ الكربونَ منَ الهواءِ ، وعلى حُبَيْبَاتٍ صغيرةٍ ، – وتدعى اليخضورَ – تدورُ ضمنَ الورقةِ كَمَا يدورُ محرّكُ السيّارةِ ، وعلى عروقٍ صغيرةٍ متّصلةٍ بها منَ الغصونِ تؤدّي لها النموَّ من الأرضِ ، وبنتيجةِ العواملِ المتّحدةِ ، والدّائبةِ في تأديةِ وظيفتِها ، ينتجُ عنها تزويدُ حبّةِ المشمشِ بالسكّرِ والنّشاءِ . فإجراءُ فحصٍ دقيقٍ على الورقةِ في المختبرِ يُؤدّي إلى إعطاءِ حكمٍ عميقٍ عنها . هـذا ، إذن ، هو الحكمُ العميقُ ، وبعدَها يبحثُ الباحثُ عَنْ علاقتِها بما يُحيطُ بها فينتهي إلى القولِ : صُنْعَ اللهِ الذي أتقنَ كلَّ شيءٍ . وهذا هُـوَ التّفكيرُ المستنيرُ . أمّا أن يقولَ : صُنْعَ اللهِ الذي أتقنَ كلَّ شيءٍ ، دونَ أنْ يكونَ قد لجأَ أوّلاً إلى ما توجبُهُ النّظرةُ العميقةُ ، فإنّهُ ، والحالةُ هذهِ ، يبقى عِنْدَ حدودِ الفكر السّطحيِّ ، وعلى هذا فلَنْ يكونَ فكرٌ مستنيرٌ حتّى تَسْبِقَهُ النّظرةُ العميقةُ .

ويستطيعُ الإنسانُ ، باستعمالِ أيِّ قسمٍ مِنْ أقسام الفكر ، إشباعَ غرائزِهِ وحاجاتِهِ العضويّةِ ، ولكنْ تختلفُ طريقةُ الإشباعِ بالنّسبةِ إلى عمليّةِ الفكر ونوعيّتِهِ . لأنّنا إذا لاحظنا

الفارقَ بَيْنَ الإنسان والحيوانِ وَجَدْنا أنّ الإنسانَ يُبْدِعُ ويرتقي ويتقدّمُ باستمرارٍ ، بينما الحيوانُ باقٍ على حالِهِ ، ومَعَ هذا يبحثُ الحيوانُ عَنْ وسائلَ تُشبعُ غرائزَهُ وحاجاتِهِ العضويّةَ ، كالإنسانِ . ولكنّ بحثَهُ وتنقيبَهُ مقتصرانِ على الإشباعِ فَقَطْ ، وفي حالِ حصولِهِ ، على أيّةِ وسيلةٍ ، مهما كانَ نوعُها ومصدرُها ، تُحقّقُ غايتَهُ بإشباعِ حاجاتِهِ او غريزتِهِ ، يكتفي ويستريحُ .

أمّا الإنسانُ فإنّهُ يطلبُ الأسمَى ، فنراهُ يكافحُ في سبيلِ حياة أفضلَ ، وهذا يعودُ لسببٍ واحدٍ عَلَيْهِ يتوقّفُ سَيْرُ الحياةِ ، وقدرةُ الأممِ ، وَهُوَ أنّ الإنسانَ لَدَيْهِ قوّةُ الرّبطِ بَيْنَ الدّماغِ والإحساسِ والمحسوسِ والمعلوماتِ السّابقةِ ، بينما لا يُوجدُ لدى الحيوانِ رَبْطٌ بَيْنَ المعلوماتِ السّابقةِ والواقعِ والاحساسِ والدّماغِ .

وبدونِ ربطِ المعلوماتِ السّابقةِ ، ينعدم الرقيُّ والانشاءُ ، ومِنْ هُنا كانَ الفكرُ المستنيرُ قاعدةً للانطلاقِ ، وعَنْهُ نَشَأَتِ الأسئلةُ : مِنْ أينَ أتَيْتُ ؟ ولماذا أتَيْتُ ؟ وإلى أيْنَ المَصيرُ ؟ والتّفكيرُ السّطحِيُّ هُوَ تفكيرُ عامّةِ النّاسِ ، والتّفكيرُ العميقُ يكونُ عِنْدَ العُلماءِ ، أمّا التّفكيرُ المستنيرُ، فغالباً ما يكونُ تفكيرَ القادةِ والمُستنيرينَ منَ العلماءِ وبعض

عامة النّاسِ فالتّفكيرُ السّطحيّ يجري بنقلِ الواقعِ فَقَطْ إلى الدّماغِ ، دُونَ البحثِ في سواهُ ، ودونَ مُحاولةِ إحساسِ ما يتّصِلُ بهِ ، وربطِ هـذا الاحساسِ بالمعلوماتِ المتعلقةِ به ، دونَ محاولةِ البحثِ عَنْ معلوماتٍ أخرى تتعلّقُ به ، ثُمّ الخروج بالحكمِ السّطحيّ . وهذا ما يغلِبُ على الجماعاتِ وما يغلِبُ على مُنخفضي الفكر ، وما يغلِبُ على غيرِ المتعلمينَ وغيرِ المثقّفينَ منَ الأذكياءِ .

والتّفكيرُ السّطحيُّ هُوَ آفةُ الشّعوبِ والأممِ ، فإنّهُ لا يُمكّنُها منَ النّهضةِ معَ العيشِ الرّغيدِ ، وإنْ كانَ قَدْ يُمَكّنُ بعضَها مِنَ العيشِ الهنيءِ فَقَط . وسببُ التّفكيرِ السّطحيِّ هُوَ ضعفُ الإحساسِ أوْ ضعفُ المعلوماتِ ، أو ضعفُ خاصيّةِ الرّبطِ الموجودةِ في دماغِ الإنسانِ . وَهُوَ ليسَ التّفكيرَ الطبيعيَّ عندَ الإنسانِ ، وإنْ كانَ هُـــو التّفكيرَ البدائيَّ . فبَنو الإنسانِ يختلِفونَ في قوّةِ الإحساسِ وضعفِهِ ، ويختلِفونَ في قوّةِ خاصيّةِ الرّبطِ وضعفِها ، ويختلفُونَ في كميّةِ أو نوعِ المعلوماتِ التي لَدَيْهِمْ ، سواءٌ أكانَتْ معلوماتٍ أُخِذَتْ بالتّلقّي أوْ بالمطالعةِ ، أوْ أُخِذَتْ مِنْ تجاربِ الحياةِ . فإنَّ اختلافَها يعني أنَّ التّفكيرَ يكونُ بِحَسَبِها . والأصلُ في جَمْهَرَةِ النّاسِ أنْ يكونُوا أقوياءَ في الدّماغِ وخاصيّةِ الرّبطِ ، إلاّ القليلَ ، وَهُمُ الذين

خُلِقُوا ضُعَفاءَ ، أوْ طرأَ الضَّعْفُ عَلَيْهِم . والأَصلُ في جَمْهَرَةِ النّاسِ أنْ تتجدّدَ لَدَيْهِمُ المعلوماتُ يومياً ، حتّى وَلَوْ كانُوا أُمّيينَ ، اللّهُمَّ إلاَّ الشّواذَ ، وَهُمُ الذينَ لا يَلْفِتُ نَظَرَهُمْ شَيءٌ ولا يُقيمُونَ وزناً لِما يتلقّونَهُ أوْ يطالعونَهُ منَ المعلوماتِ . ولذلكَ فإنَّ التّفكيرَ السّطحيَّ لَيْسَ طبيعياً بَلْ هُوَ شاذٌّ . إلاَّ أنَّ تَعَوُّدَ الأفرادِ على التّفكيرِ السّطحيِّ ورضاهُمْ بنتائجهِ ، وعدمَ حاجتِهِمْ للأمورِ الأعلى ممّا لَدَيْهِمْ ، يجعلُ التّفكيرَ السّطحيَّ عادةً ، فيستمرُّونَ على هذا النّمطِ منَ التّفكيرِ ، ويَسْتَمْرِئُونَهُ وَيَتَبَلْوَرُ ذوقُهُمْ عَلَيْهِ . أمّا الجماعاتُ فإنّهُ لنقصانِ قدرتِهِمْ على التّفكيرِ مِنْ جرّاءِ كونِهِمْ جماعةً ، فإنّهُ يغلِبُ عَلَيْهِمُ التّفكيرُ السّطحيُّ حتّى لَوْ وُجِدَ فيهِمْ أفرادٌ مِنَ المفكّرينَ المُبدعِينَ . لذلكَ كانَ التّفكيرُ السّطحي هُوَ الغالبَ في الحياةِ ، وَلَوْلا أنَّ افراداً مِنَ الشّعبِ أوِ الأمّةِ ، يُوهَبُونَ قُدْرَةً خارقةً منَ الإحساسِ والرّبطِ ، فإنّهُ لا يُتَصَوَّرُ وجودُ نهضةٍ ، ولا يُتَصوَّرُ تقدّمٌ ماديٌّ في الحياةِ .

والتّفكيرُ السّطحيُّ لَيْسَ لَهُ علاجٌ في الجماعاتِ ، إلاَّ أنّهُ يُمكِنُ رفعُ مستوى الواقعِ والوقائعِ ، ويُمكنُ تزويدُ

الجماعات بأفكارٍ سامية ، ومعلومات كثيرة ، فيمكنُ أنْ يُرْفَعَ مستوى تفكيرِهِمْ ، ولكنّهُ يظلُّ على كلِّ حالٍ سطحيّاً ، وإنْ كانَ مستواهُ عالياً . يعني أنّهُ يُمكنُ أن يتصرّفَ الشّعبُ والأمّةُ ، تصرّفاتِ التّفكيرِ المُستنيرِ ، ولكنَّ تفكيرَهُمْ على كلِّ حالٍ يظلُّ تفكيراً سطحيّاً ، وَلا تستطيعُ الجماعاتُ أنْ تُفكّرَ التّفكيرَ العميقَ أوِ التّفكيرَ المُستنيرَ ، مَهْما بلغَتْ منَ الارتفاعِ والرقيِّ . لأنّها لا تستطيعُ ، بوصفِها جماعةً ، أن تتعمّقَ في البحثِ ، أوْ يكونَ لَدَيْها فكرٌ مُستنيرٌ ، فلأجلِ رفعِ مستوى تفكيرِها لا يُحاوَلُ معالجةُ تفكيرِ الجماعةِ ، وإنّما يُحاوَلُ معالجةُ الواقعِ والوقائعِ الّتي يقعُ إحساسُ الجماعةِ عَلَيْها ، ويمكنُ معالجةُ الأفكارِ والمعلوماتِ الّتي تُوضَعُ فيها . فترتفعُ السّطحيّةُ، ولكنّها لا تزولُ . فيرتفعُ بذلكَ مستوى تصرّفاتِها .

أمّا الافرادُ ، فإنّهُ يمكنُ إزالةُ السّطحيّةِ ، أوْ تخفيفُها ، أوْ جعلُها نادرةً لَدَيْهِمْ . وذلكَ أوّلاً بإزالةِ العادةِ في التّفكيرِ ، الموجُودةِ لَدَيْهِمْ ، وبتعليمِهِمْ أو تثقيفِهِمْ ، وَلَفْتِ نظرِهِمْ إلى سخافةِ تفكيرِهِمْ ، وإلى سطحيّةِ أفكارِهِمْ ، وثانياً ، بإكثارِ التجاربِ لَدَيْهِمْ أوْ أمامهُمْ ، وَبجَعْلِهِمْ يعيشُونَ في وقائعَ كثيرةٍ ويحسُّونَ بواقعِ

متعدّدٍ ومتجدّدٍ ومتغيّرٍ ، وثالثاً ، بِجَعْلِهِمْ يعيشونَ مَعَ الحياةِ ، ويُسايِرُونَ الحياةَ . وبهذا يتركُونَ السّطحيّةَ ، أوْ تتركُهُمْ السّطحيّةُ ، ويُصبحونَ غيرَ سطحيّينَ . وهؤلاءِ الأفرادُ ، كلّما كَثُرُوا في الأمّةِ ، كانَ الأخذُ بيدِها نَحْوَ النهوضِ أسهلَ وأقربَ للتّحقيقِ . وهؤلاءِ الأفرادُ ، وَإنْ كانُوا يعيشُونَ في الأمّةِ ، ويتلقّوْنَ المعلوماتِ الموجودةَ ويُحِسُّونَ بالواقعِ والوقائعِ الموجودةِ ، وَلا يستطيعونَ سَبْقَ زمانِهِمْ ، إلاّ أنّهم يستطيعُونَ سَبْقَ أمّتِهِمْ ويستطيعونَ نقلَها منْ وضعٍ إلى وضعٍ آخرَ . لأنّهُمْ يتصوّرونَ وقائعَ الحياةِ الرّاقيةِ ، تصوراً واقعيّاً ، وذلكَ عن طريقِ تقبُّلِ الأفكارِ الصّادقةِ ، وقبولِ الآراءِ الصّحيحةِ ، واعتناقِ الأفكارِ القطعيّةِ ، والتّمييزِ بَيْنَ مختلفِ الآراءِ ، وإبصارِ واقعِ الآراءِ . فَيُوجَدُ لَدَيْهِمُ الإحساسُ الفكريُّ ، أي الفهمُ النّاتجُ عَنِ الإحساسِ . فَهُمْ وَإنْ كانوا يملكُونَ حواسَّ كَما يملكُ سائرُ النّاسِ ، وَلَدَيْهِمْ دماغٌ كما لدى سائرِ النّاسِ ، ولكنَّ قوةَ خاصيّةِ الرّبطِ الموجودةِ في دماغِهِمْ يتفوقُونَ بها عَنْ سائرِ النّاسِ ، وكونُهُمْ يُعنَوْنَ أنفسَهُمْ بربطِ الإحساسِ بالمعلوماتِ السّابقةِ ربطاً صحيحاً ، يكونُونَ أكثرَ ادراكاً للأمورِ ، أيْ يكونُ تفكيرُهم تفكيراً متميّزاً عَنْ غيرِهِمْ . فيتكوّنُ لَدَيْهِم الإحساسُ

الفكريُّ ، وبه يعلُو منطقُ الإحساسِ ، ولذلكَ فإنَّ الأفرادَ في تركِ السّطحيّةِ هُمْ أقدرُ مِنَ الجماعاتِ ، وَإنْ كانَ لا قيمةَ لقدرتِهِمْ إلاَّ إذا أخذَتْها الجماعاتُ وتبنّتها .

هذا هُوَ علاجُ السّطحيّةِ ، وهُوَ معالجةُ الأفرادِ ، وجعلُ الأمّةِ تأخذُ ما وصلُوا إليهِ مِنْ فكرٍ ، وتتبناهُ ، إلى جانبِ تجديدِ الوقائعِ في الأمّةِ ، ووضعِ الأفكارِ السّامية بينها وفي مُتناوَلِ يدِها . وأنْ يجري ذلكَ في وقتٍ واحدٍ ، فإنَّ العملَ لترِكِ السّطحيّةِ في الأمّةِ ، لا قيمةَ له إذا لَمْ يَصْحَبْهُ معالجةُ الأفرادِ ، وعلاجُ الأفرادِ لا قيمةَ لـه إذا لَمْ يَكُنْ سائراً مَعَ العملِ في الأمّةِ لترِكِ السّطحيّةِ الموجودةِ لَدَيْها . لأنَّ الأفرادَ جزءٌ منَ الأمّةِ غيرُ قابلٍ للتّجزئةِ والانفصالِ . والأمّةُ مكوّنةٌ مِنْ مجموعةِ النّاسِ الذينَ تربطُهُمْ طريقةٌ معيّنةٌ في العيشِ ، والشّعبُ مكوّنٌ مِنْ مجموعةِ النّاسِ الذينَ هُمْ مِنْ أصلٍ واحدٍ يعيشونَ معاً . فالأفرادُ هُمْ مِنْ جملةِ هؤلاءِ النّاسِ ، سواءٌ في الشّعبِ أوِ الأمّةِ ، فلا يُمكِنُ انفصالُهُمْ عَنْها ، ولا يمكنُ عزلُها عَنْهُمْ . لذلكَ لا بدَّ مِنَ العملِ في الافرادِ والأمّةِ ، في وقتٍ واحدٍ ، حتّى يمكنَ تركُ السّطحيّةِ مِنَ الجميعِ .

أمّا الفكرُ العميقُ فهُوَ التعمُّقُ في التّفكيرِ ، أي التعمّقُ في الإحساسِ بالواقعِ والتعمّقُ في المعلوماتِ التي تُرْبَطُ بهذا الإحساسِ لإدراكِ الواقعِ ، فهُوَ لا يكتفي بمجرّدِ الإحساسِ وبمجرّدِ المعلُومات الأوليّةِ لربطِ الإحساسِ ، كَمَا هيَ الحالُ في التّفكيرِ السّطحيِّ ، بَلْ يعاودُ الاحساسَ بالواقعِ ، ويحاولُ أنْ يحسَّ فيهِ باكثَرَ مما أحسَّ ، إمّا عَنَ طريقِ التّجربةِ ، وإمّا بإعادةِ الإحساسِ . ويعاودُ البحثَ عَنْ معلوماتٍ أخرى مَعَ المعلوماتِ الأوليّةِ ، ويعاودُ رَبْطَ المعلوماتِ بالواقعِ ، أكثرَ ممّا جرَى ربطُهُ ، إمّا بالملاحظة وتكرارِها ، وإمّا بإعادةِ الرّبطِ مرّةً أخرَى ، فيَخْرُجُ مِنْ هذَا النّوعِ منَ الإحساسِ وهذا النّوعِ منَ الرّبطِ ، أوْ هذا النّوعِ منَ المعلوماتِ ، بأفكارٍ عميقةٍ ، سواءٌ أكانتْ حقائقَ أوْ لَمْ تكنْ حقائقَ ، وبتكرارِ ذلكَ وتَعَوُّدِهِ ، يُوجَدُ التّفكيرُ العميقُ. فالتّفكيرُ العميقُ هُوَ عدمُ الاكتفاءِ بالإحساسِ الأوّليِّ ، وعدمُ الاكتفاءِ بالمعلوماتِ الأوّليّةِ وعدمُ الاكتفاءِ بالرّبطِ الأوّليِّ . فهُوَ الخطوةُ الثّانيةُ بَعْدَ التّفكيرِ السّطحيِّ . وهذا هُوَ تفكيرُ العلماءِ والمفكّرينَ . فالتّفكيرُ العميقُ هُوَ التعمّقُ في الحسِّ والمعلوماتِ والرّبطِ.

أمّا التفكيرُ المُستنيرُ ، فهُوَ التّفكيرُ العميقُ نفسُهُ مضافاً

إليهِ التّفكيرُ بما حَوْلَ الواقعِ وما يتعلّقُ بهِ للوصول إلى النّتائجِ الصّادقة أي إنَّ التّفكيرَ العميقَ ، هوَ التعمّقُ بالفكر نفسه ، ولكنَّ التّفكيرَ المُستنيرَ هُوَ أنْ يكونَ إلى جانبِ التعمّقِ بالفكرِ ، التّفكيرُ بما حولَهُ وما يتعلّقُ بهِ ، مِنْ أجلِ غايةٍ مقصودةٍ ، وهيَ الوُصولُ إلى النتائجِ الصادقة . ولذلكَ فإنَّ كلَّ فكرٍ مستنيرٍ هُوَ تفكيرٌ عميقٌ ، ولا يمكنُ أنْ يأتِيَ التّفكيرُ المُستنيرُ منَ التّفكيرِ السّطحيِّ ، إلاَّ أنّهُ ليسَ كلُّ تفكيرٍ عميقٍ تفكيراً مستنيراً . فمثلاً عالِمُ الذّرّةِ حينَ يبحثُ في شَطْرِ الذّرّةِ ، وعالِمُ الكيمياءِ حينَ يبحثُ في تركيبِ الأشياءِ ، والفقيهُ حينَ يبحثُ في استنباطِ الأحكام ووضعِ القوانينِ . فإنّهُمْ هُمْ وامثالُهُمْ حينَ يبحثُونَ الأشياء والأمورَ ، إنّما يبحثُونَها بِعُمْقٍ ، وَلَوْلا العُمْقُ لَما توصّلُوا إلى تلكَ النّتائجِ الباهرةِ . ولكنّهم ليسُوا مفكّرينَ تفكيراً مستنيراً ، وَلا يُعتَبَرُ تفكيرُهُمْ تفكيراً مستنيراً . والتّفكيرُ العميقُ وَحْدَهُ لا يكفي لإنهاضِ الإنسانِ وَرَفْعِ مستواهُ الفكريِّ ، بَلْ لا بدَّ حتّى يحصلَ ذلكَ مِنَ الاستنارةِ في الفكرِ حتّى يُوجَدُ الارتفاعُ في الفكر .

والاستنارةُ ، وإنْ كَانَتْ لَيْسَتْ ضروريّةً في الوصولِ إلى نتائجَ صحيحةٍ في الفكر ، كَالعِلْمِ التّجريبيِّ ، والقانونِ والطّبِ ، ونحوِ ذلكَ ، ولكنّها ضروريّةٌ لرفعِ

مستوى الفكرِ ، وجعلِ التّفكيرِ يُنْتِجُ مفكّرينَ ، ولذلك فإنّ الأمةَ لا يُمكِنُ أنْ تنهضَ مِنْ جرّاءِ وجودِ العلماءِ في العلمِ التّجريبيّ ، وَلا مِنْ وجودِ الفقهاءِ والقانونيّينَ ، وَلا مِنْ وجودِ الأطباءِ والمهندسينَ ، لا تنهضُ مِنْ جرّاءِ وجودِ هؤلاءِ وأمثالِهِمْ ، وإنّما تنهضُ إذا وُجِدَ لَدَيْها استنارةٌ في التّفكيرِ ، أيْ إذا وُجِدَ لَدَيْها المفكّرونَ المُستنيرونَ .

والاستنارةُ في التفكيرِ لا تقتضي وجودَ التّعليمِ . أيْ أنّ المفكّرينَ المُستنيرينَ لا ضرورةَ لأنْ يكونُوا متعلّمينَ ، فالأعرابيُّ الذي قالَ : البعرةُ تدلُّ على البعيرِ وأثرُ الاقدام يدلُّ على المسير ، أفسماءٌ ذاتُ ابراجٍ وأرض ذاتُ فجاج ألا تدلاّنِ على الواحد القدير هو مُفكِّرٌ مُستنيرٌ ، والخطيب الذي قَال : إنَّ الحَذرَ لا يُنجي من القدرِ ، وإنَّ الصبرَ من اسباب الظفرِ ، هو مُفكِّرٌ مستنيرٌ .

فالمفكّرُ المُستنيرُ لا يحتاجُ إلى علمٍ ، ولا يحتاجُ إلى حكمةٍ ، وإنّما يحتاجُ لأنْ يُفكِّرَ بعمقٍ وأن يجولَ في واقعِ الشيءِ وما يتعلّقُ به بقصدِ الوصولِ إلى النّتائجِ الصّادقةِ . ولذلكَ قد يكونُ أُمّيّاً لا يقرأُ وَلا يكتبُ كما قد يكونُ متعلماً أو عالِماً ، والمفكّرُ المُستنيرُ لا يُكَوِّنُ فكراً مستنيراً ، إلاّ

إذا وُجِدَتْ فيهِ الاستنارَةُ عِنْدَ التّفكيرِ. فالسياسيُّ مفكّرٌ مُستنيرٌ، والقائدُ مفكّرٌ مستنيرٌ. والمفكّرُ المُستنيرُ لا يتّصلُ بالدّجلِ والنّفاقِ وَلا تتحكّمُ فيهِ العاداتُ والتّقاليدُ.

وبناءً على فهمِ هذه الحقائقِ المُسْتَمَدَّةِ منَ الواقعِ باستطاعتِنا أنْ نجزمَ وبشكلٍ يقينيٍّ لا يتطرَّقُ إليه أدْنَى رَيْبٍ:

إنَّ الطّريقَ القويمَ المستقيمَ الذي يجبُ أنْ يسيرَ عَلَيْهِ الإنسانُ والذي يجبُ أنْ يَنْطَلِقَ مِنْ قاعِدَتِهِ،

والذي نَشَأَتْ عَنْهُ الأسئلةُ الثّلاثةُ،

مِنْ أيْنَ أتَيْتُ؟ وَلِمَاذَا أتَيْتُ؟ وإلى أيْنَ المَصيرُ؟

هُوَ طريقُ الفكرِ المُستنيرِ، وَهُوَ وَحْدَهُ الذي يُحقّقُ النّهضةَ الفكريّةَ،ولا تقومُ النهضةُ الفكريّةُ الصحيحةُ إلّا على أساسه.

وصدق الشاعر حين يقول:

الدهرُ ملكُ العبقريةِ وحدَها لا ملكُ جبّارٍ ولا سفّاحِ
والكونُ في أسرارِهِ وكنوزِهِ للفكرِ لا لِوَغىً ولا لسلاحِ
ذرتِ السنونَ الفاتحينَ كأنهمْ رملٌ تناولَهُ مهبُّ رِياحِ
لا تصلحُ الدنيا ويصلحُ أمرُها إلّا بفكرٍ كالضياءِ صُراحِ

وهوَ الذي أشارَ إلَيْهِ ربُّ العالَمينَ في القرآنِ الكريمِ «اهدِنا الصِّراطَ المُسْتَقيمَ».

حَلّ العُقدَةِ الكُبرَى
أو الإيمانُ بالله عن طريقةِ الفِكرِ المُستَنِير

إن الأشياءَ التي يُدْرِكُها العقلُ هيَ الإنسانُ والحياةُ والكونُ ؛ وهذهِ الأشياءُ محدودةٌ ، فالإنسانُ محدودٌ لأنَّهُ ينمو في كلّ شيءٍ إلى حدّ ما ولا يتجاوزُهُ ، فهو محدودٌ. والحياة محدودةٌ لأنّ مظهرَها فرديّ فَقَطْ . والمشاهدُ بالحسّ تنتهي أيضاً في الفردِ فهي محدودةٌ .

والحكمُ على الإنسانِ لا يجوز أن يَنْصَبّ على مجموعهِ ، لأنّ جنسَه ليس مركباً من مجموعهِ ، وإنما الحكمُ عليه يجبُ أن يَنصَبّ على ماهيتهِ ، أي على جنسهِ ، فما يَصْدُقُ على الماهية في فرد يصدُقُ على الجنسِ كُلِّهِ مهما تعدّدَ أفراده . وبما أن الماهية متحققة كلها في الفردِ الواحدِ وفي كل فرد ، والفرد الواحد يموت معناه جنس الإنسان يموت ، وما دامت تنتهي هذه الحياة في الفرد الواحد فمعناه ان جنس الحياة ينتهي فهي محدودة .

الحياةُ في الإنسانِ عينُ الحياةِ في الحيوانِ ، وهي ليستْ خارجَ هذا الفردِ ، بل فيهِ ، وهي شيءٌ يُحَسّ وإنْ كانَ لا يلْمَسُ . ويُفرّق بالحسّ بين الحيّ والميت ، فهذا الشيءُ المحسوسُ – وهو موجودٌ في الكائنِ الحيّ ومن مظاهرِهِ النموّ والحركةُ – ممثّلٌ كلياً وجزئياً في الفردِ ولا يرتبطُ بأيّ شيءٍ غيرِه مطلقاً .

والكونُ محدودٌ لأنّهُ مجموعُ أجرامٍ ، وكلّ جِرْمٍ منها محدودٌ ، ومجموع المحدوداتِ محدودٌ بداهةً ، وذلكَ لأنّ كلّ جِرْمٍ منها له أوّل وله آخر . فمهما تعدّدت هذه الأجرام فإنها تظلّ تنتهي بمحدودٍ ، والمحدودُ هو العاجزُ والنّاقصُ والمحتاجُ لإيجادِ شيءٍ ما مِنَ العدمِ ، أيْ عاجزٌ عنْ إيجادِ ما احتاجَ إليهِ . ولا يقالُ إنّ الأشياء المدركة المحسوسة احتاجت لبعضها ، ولكنها في مجموعها مستغنية عن غيرها ؛ لا يقال ذلك لأن الحاجة إنما تبين وتوضح للشيء الواحدِ ، وتلمس لمساً ولا تفرض فرضاً نظرياً لشيءٍ غير موجودٍ فيفرض وجوده ، فلا يقال إن النارَ احتاجت لجسم فيه قابليّةُ الاحتراقِ ، فلو اجتمعا معاً لاستغنيا ولم يحتاجا إلى غيرهما ، لأنّ هذا فرضٌ نظريّ . فالحاجةُ للنار وللجسم القابل للاحتراقِ هي حاجةٌ لشيءٍ موجودٍ حسّاً ، ومحسوسٍ

بإحدى الحواس ، أو مدرك عقلاً ، وهو بالطبع مما يقع الحس على مدلوله حتى يتأتى إدراكُهُ عقلاً ، فالحاجةُ لشيء موجود ، والنار والجسم لا يوجد من اجتماعهما شيء يحصل فيه الاستغناء أو الحاجة .

وكذلك الأشياء التي في الكون لا يحصل من اجتماعها شيءٌ يحصل فيه الاستغناءُ أو الحاجة . فالحاجةُ والاستغناء متمثلان في الجسم الواحد ، ولا يوجد شيء يتكون من مجموع ما في الكون حتى يوصف بأنه مستغن أو محتاج(١) . فإذا قيل إن مجموع الأشياء التي في الكون مستغنٍ أو محتاجٌ ، فإنه يكون وصفاً لشيءٍ متخيل الوجود لا لشيءٍ موجود . والبرهان يقوم على حاجةِ شيءٍ معين موجودٍ في الكون ، لا مجموعة أشياء يتخيل لها اجتماع يتكون منه شيء . ويعطى له وصف الحاجة أو الاستغناء ولذلك لا يرد هذا السؤال لأنه سؤال فرضي تخيلي ، وليس هو واقعياً ، حتى ولا فرضاً نظرياً . ولا يقال ان الأشياء احتاجت لبعضها ، فلا يكون دليلاً على أنها محتاجة ، لا يقال ذلك لأن احتياج الشيء ، ولو إلى

ملاحظة : (١) مفهوم الاحتياج متعلق بعدم الاستغناء ، ومفهوم الاشتراط الماركسي متعلق بعدم فصل الأشياء بعضها عن بعض .

شيء واحد في الدنيا ، يثبت أنه لا يوجدُ في الكونِ شيءٌ هو مُسْتَغْنٍ الاستغناء المطلق . يعني أنّهُ محتاجٌ ولو لشيء واحدٍ في الوجودِ . أي يثبت له وصف الاحتياج ، كمن يمشي خطوةً واحدة ، أو يتكلم كلمة واحدة . فقد ثبت له وصف المشي ، ووصف التكلم ، فالاحتياج والمشي والتكلم ، وغير ذلك ، مما يدل على الجنس ، أي مما يدل على الماهيةِ ، فإن ثبوت المرّة الواحدة فيه يثبت الوصف لماهيته . فإنَّ احتياج كل جزء إلى جزء آخر يثبتُ له قطعاً وصف الاحتياج . وهذا كلّه ملموس محسوس بالنسبة لجميعِ الأشياءِ الموجودةِ على سطحِ الأرضِ ، أما بالنسبةِ للكونِ والإنسانِ والحياة فإنّ الكونَ مجموعة أجرامٍ ، وكلّ جرمٍ منها يسير بنظام مخصوص لا يملك أن يغيّره . وهذا النظام إما أن يكون جزءاً منه ، أو خاصية من خواصّه ، أو شيئاً آخر غيره ، ولا يمكن أن يكون غير واحد من هذه الثلاثة مطلقاً . أما كونُهُ جزءاً منه فباطل ، لأن سيرَ الكواكبِ يكون في مدارٍ معيّن لا يتعدّاه ، والمدار كالطريق هو غير السائر . والنظام الذي يسير به ليس مجرد سيره فقط ، بل تقييده بالسير في هذا المدار .

ولذلك لا يمكن أن يكون هذا النظام جزءاً منه . وأيضاً

إن السير نفسه ليس جزءاً من ماهية الكوكب ، بل هو عمل له ، ولذلك لا يمكن أن يكون جزءاً منه . وأما كونُهُ خاصية من خواصّه فباطلٌ ، لأنَّ النِّظامَ ليس هوَ سيرَ الكوكبِ فحسب بل سيره في مدارٍ معيّن . فالموضوع ليس السير وحده بل السير في وضع معيّن . فهو ليس كالرؤيّةِ في العينِ التي هي من خواصّها . بل هو كونُ الرؤيةِ في العينِ لا تكون إلاَّ بوضع مخصوص . ومثل كونِ تحوّلِ المـاءِ من ماءٍ إلى بخار لا يتأتى إلاّ بنسبة معيّنة ، فالموضوع ليس سير الكوكب ، أو رؤية العين ، أو تحول الماء ، بل الموضوع هو سير الكوكب في مدار مخصوص ، ورؤية العين في أحوال مخصوصة وتحوّل الماء بنسبة معيّنة . هذا الوضع المفروض على الكوكبِ ، وعلى العينِ ، وعلى الماءِ هو النِّظام .

وهو ، وإن كان السير من خواصّه ، لكان عليه أن ينظّم سيرَ نفسِهِ ، وحينئذٍ يستطيع أن ينظِّمَ نظاماً آخر ما دام من خواصّه التنظيم ، والواقع أنه لا يستطيعُ ذلك ولهذا لا يمكن أن يكون من خواصِّه . وما دام ليس جزءاً منه ، وليس من خواصّه ، فهو غيره قطعاً . فيكون قد احتاجَ إلى غيرِه ، أي احتاج الكونُ إلى النظام .

ولا يقالُ كون الكوكب مسيّراً في مدار معين هو خاصية

ناتجة عن اجتماع الكواكبِ مع بعضِها في جسمٍ واحدٍ وهو جزءٌ لا يتجزّأ من هذا الجسم، كالايدروجين وحدَه له خاصية والاكسجين وحده له خاصية ، فإذا اجتمعا معاً صارت لهما خاصية أُخرى ، وكذلك الكوكب . لا يقالُ ذلك لأن ـــ الايدروجين والاكسجين حين اجتمعا كوّنا جسماً آخر ، فصارت له خاصيّة أُخرى ، فهي خاصية جسم لا خاصيـــة وجودهما في الكون ، بخلاف الكواكبِ . فإن الكوكبين ـــ أوالـكواكبَ ـ لم تكن لكلٍّ منهما خاصية وهو منفرد ، ثم صارت له خاصيّة بالاجتماع في جسم واحد ، بل ظلت هذه الخاصية خاصية لكل كوكب بمفرده خاصية له وحده ، ولم يجتمعا ويكوّنا جسماً واحداً قط . ولذلك تكونُ الخاصية لكوكب ولا تكون لاجتماع كوكبين أو لاجتماع الكواكب في جسمٍ واحد ، لأن الاجتماعَ الذي يشكّل جسماً آخر لم يحصل .

وأما الحياةُ فإن احتياجَها إلى الماءِ والهواءِ ملموس محسوس وأما الإنسانُ فإن احتياجَهُ إلى الطعام وغير ذلك ملموس ومحسوس . وعليه فإن الكونَ والحياةَ والإنسانَ كائنة في حالة احتياج دائم ...

ومدلولُ كلمةِ محتاج يعني أنه مخلوق ، لأن مجرّد حاجته تعني أنه عاجزٌ عن إيجادِ شيء ما من عدم ، أي عاجز عن إيجاد ما احتاج إليه فهو ليس خالقاً ، وما دام ليس خالقاً فهو مخلوق . لأن الوجودَ كلّهُ لا يخرج عن خالقٍ ومخلوقٍ ، ولا ثالث لهما قطعاً وهذا ليس فرضاً ، وإنما الواقع المحسوس للمخلوق يدل عليه . وهذا المخلوقُ إما أن يكونَ مخلوقاً لنفسِهِ أو مخلوقاً لغيره . أما كونُهُ مخلوقاً لنفسه فباطلٌ ، لأنه يكونُ مخلوقاً لنفسِهِ وخالقاً لنفسهِ في آنٍ واحدٍ وهذا باطلٌ ، فلا بد أن يكون مخلوقاً لغيرِهِ ، وهذا الغيرُ هو الخالق .

وأما كونه أزلياً أي لا أول له ، فلأنه إذا كان له أول كان مخلوقاً ، إذ قد بدىء وجوده من حد معين ، فكونه خالقاً يقضي بأن يكون أزليّاً . إذ الأزلي تستند إليه الأشياءُ ولا يستند إلى شيء .

والمحدودية والأزليّةُ ليستا اصطلاحاً وضع له تعريف اصطلاحي ، ولا مدلولاً لكلمة وضع لها من اللغة لفظ يدلّ عليها ، وإنما واقع معين كالبحث في الفكر سواء بسواء . فنحن حين نقولُ إن الكونَ محدودٌ إنما نشير إلى واقعٍ معيّن وهو كونُهُ له بدايةٌ وله نهاية ، فالبحث هو في هذا الواقع ،

وليس في كلمة محدود . وكونه له بداية وله نهاية قد قام البرهانُ الحسيّ عليه فيكونُ البرهانُ على واقعٍ معيّن لا على معنى الكلمة لغويّاً .

فواقعُ المحدودِ هو أنه له أوّلٌ وله آخِر ، وواقع الأزلي هو ما ليس له أولٌ فيكون واقع المحدود غير واقع الأزلي فيكون الكلام عن واقع معيّن لا عن مدلولِ الكلمةِ لغويّاً .

والبرهانُ على أنّ وجودَ الخالقِ حقيقة ملموسة محسوسة هو في منتهى البساطة . فإن الإنسان يحيا في الكونِ فهو يشاهدُ ، في نفسه وفي الحياة التي يحياها ، وفي كلّ شيء في الكونِ ، تغيّراً دائماً وانتقالاً من حال إلى حال ، ويشاهد وجودَ أشياء وانعدامَ أشياء ، ويشاهد دقةً وتنظيماً في كلِ ما يرى ويلمس فيصل من هذا عن طريقِ الإدراكِ الحسيّ إلى أن هناك موجداً لهذا الوجودِ المدرك المحسوس . وهذا أمرٌ طبيعيّ جدّاً ، فإن الإنسانَ ليسمعُ صوتاً فيظنّ أنه صوتُ رجل أو حيوانٍ أو آلة ولكن يوقنُ أنّه صوت ناتج عن شيء فيوقن بوجود شيءٍ خرج منه هذا الصوت . فكان وجود الشيء الذي نتج عنه الصوت أمراً قطعيّاً عند من سمعه . فقد قام البرهان الحسيّ على وجوده ، فيكون الاعتقادُ بوجودِ شيءٍ نتج عنه الصوت اعتقاداً جازماً قام البرهانُ القطعيّ عليه ، ويكون هذا

الاعتقاد امراً طبيعياً ما دام البرهانُ الحسيّ قد قام عليه ، وكذلك فإن الإنسان يشاهد التغيّر في الأشياء ويشاهدُ انعدامَ بعضِها ووجود غيرها ، ويشاهد الدقة والتنظيم فيها ، ويشاهد أن كل ذلك ليس منها ، وأنها عاجزة عن إيجاده وعاجزة عن دفعه فيوقنُ أن هذا كلّهُ صادر عن غير هذه الأشياءِ ويوقن بوجود خالق خلق هذه الأشياءَ ، وهو الذي يغيرها ويعدمها وينظمها ، فكان وجودُ هذا الخالقِ الذي دلّ عليه وجودُ الأشياءِ وتغيرها وتنظيمُها أمراً قطعياً عند من شاهد تغيّرها ووجودَها وانعدامها ودقة تنظيمها . فقد قام البرهانُ الحسيّ بالحسّ المباشر على وجودِهِ وهو برهانٌ بمنتهى البساطة . ولذلك جاءت أكثر براهين القرآن الكريم لافتة النظر إلى ما يقع عليه حسّ الإنسان للاستدلال بذلك على وجود الخالق كقوله تعالى «أفلا يَنْظرونَ إلى الابلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ». وقوله تعالى « فَلْيَنْظُرِ الإنْسانُ مِمّ خلق خُلِقَ من ماءٍ دافقٍ يخرجُ من بين الصّلب والترائب » وقوله تعالى « أم خلقوا من غير شيءٍ أم هُمُ الخالقون ، أم خلَقوا السموات والأرضَ بل لا يوقنون » . وكقوله تعالى«قُلْ لِمَن الأرضُ ومن فيها إن كُنْتُم تعلمون ، سيقولونَ لله قلْ أفلا تذكّرونَ ، قُلْ من ربّ السمواتِ السبْعِ وربّ العَرْشِ العظيم ، سيقُولونَ للهِ قُلْ أفلا

تَتّقون ، قُلْ مَنْ بيَدِه مَلَكُوتُ كُلِّ شيءٍ وهُوَ يُجيرُ ولا يُجارُ عليه إن كُنْتُمْ تَعْلَمُون ، سَيَقُولونَ لله قُلْ فَأنّى تُسْحَرونَ ، بَلْ أتيْنَاهُمْ بالحقّ وإنّهُمْ لكاذِبُونَ ، ما اتّخَذَ اللهُ من ولدٍ وما كانَ مَعَهُ من إلهٍ إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بما خَلَقَ ولَعَلا بَعْضُهُمْ على بعضٍ سُبْحانَ اللهِ عمّا يَصِفونَ » .

لكنّ هناك أناساً من البشر يَأبَوْنَ البساطةَ ويعقّدون الأمورَ فيبحثون في هذا الأمرِ البسيطِ ، وكأنّهُ المشكلُ المعقّدُ ، فيصلون إلى أشياء جديدة تعقّدُ الأمور ؛ ولذلك كان لا بدَّ لهم من براهين على هذه الأمور الجديدة التي وصلوا إليها . فمن ذلك أن بعضَ الناسِ في العصرِ القديمِ رأوا أنّ العالمَ متغيّرٌ بالمشاهدةِ والحسّ ، وهذا أمرٌ لا يستطيعُ أحدٌ إنكارَهُ وهذا يعني أنّ العالمَ حادثٌ، لأنّ كلّ متغيّرٍ حادثٌ، وما دام حادثاً فهو مخلوق ، أي وجد بعد أن لم يكن ، ولكنهم رأوا أنَّ تغيّرَهُ ، إنما هو في أجزائه التي يتكون منها ، أما هو ككل فرأوه كما هو ، فالكواكبُ لا تزال كما هي كواكبَ لم تتغيّرْ ، والحياةُ لا تزالُ في الأحياءِ هي الحياةَ لم تتغيّرْ والإنسان لا يزالُ هو الإنسان لم يتغيّر ، فتوصلوا من ذلك إلى أن العالمَ ليس حادثاً وإنما هوقديم أزلي لا أول له، فهو

إذاً ، ليس مخلوقاً لخالق . ومن ذلك أن بعضَ الناسِ في العصرِ الحديثِ رأوا أن حوادثَ العالمِ متعددةٌ كما يشاهد ذلكَ بالحس فهي تنتقلُ من حالٍ إلى حالٍ ، ونقلُها هذا وجعلها في حركة دائمة ليس ناتجاً منها ، فإنها بذاتها ومفردها لا تستطيعُ ذلك ولا تملكُ دفعَهُ عنها . فكان الأمر الطبيعي أن يتوصلوا بذلك إلى وجود خالقٍ للعالمِ ، ولكنهم توصلوا إلى عكسِ ذلك تماماً ، إذ قالوا إن العالمَ بطبيعته ماديّ ، وإنَّ حوادثَ العالمِ المتعدّدة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة ، وإنَّ العلاقاتِ المتبادلةَ بين الحوادثِ وتكييف بعضها بعضاً بصورةٍ متبادلةٍ ، هي قوانينُ ضروريةٌ لتطوّرِ المادةِ المتحركة وإنَّ العالمَ يتطور تبعاً لقوانينِ حركةِ المادة وتوصلوا من ذلك إلى أنَّ العالمَ ليس بحاجة إلى عقلٍ كليٍّ ، فليس بحاجة إلى خالقٍ يخلقه ، لأنه مستغنٍ بنفسه. ومن هنا يتبين أنه في القديم والحديث لم يأتِ إنكار وجودِ الخالق طبيعياً وإنما جاء على مخالفة للأمر الطبيعي بتفسير ما يلزم بالاعتراف بوجودِ الخالقِ تفسيراً مغلوطاً يؤدي إلى إنكار وجودهِ .

فبالنسبة للقديمِ تجد أن تَغَيّرَ العالم أمرٌ لا يمكن إنكارُهُ والتغيّرُ ليس من أجزائهِ فحسب بل فيه أيضاً ككل . غيرَ

أنَّ التغيُّرَ لا يعني أن حقيقته قد تغيَّرت ، وإنما وضعه في تغيُّر دائم ، فالإنسان والحيوان ونبتة الزرع والشجرة والحجر تتغيَّر من حال إلى حال بالمشاهدة ، ولكن تغيرها لا يعني أنَّ الحجر يصبح برتقالة أو الحديد يصبح نبتة زرع . وهكذا وإنما التغيُّر يكونُ بالصفاتِ ويكون بالأحوالِ ، وأما تغيُّرُهُ إلى شيءٍ آخرَ فهو تبدل ، والتبدلُ ليس هو البرهانَ وإنما البرهانُ هو وجود التغيُّرِ ، وبناءً على هذا ليس صحيحاً أنَّ العالمَ ككلٍّ لم يتغيَّرْ ، وليس صحيحاً أن الكواكبَ لا تزال كما هي لم تتغير وليس صحيحاً أنَّ الانسانَ كما هو لم يتغيَّرْ . وليس صحيحاً أن الحياةَ كما هي لم تتغير . فالعالم في مجموعهِ بكل ما فيه من كونٍ وإنسانٍ وحياةٍ يتغير فالكواكب متغيرة بالمشاهدةِ ومجرد حركتها هو تغيُّرٌ ، والإنسان متغير بالمشاهدة وانتقاله من طفلٍ إلى شابٍّ إلى هرمٍ هو تغيُّرٌ ، والحياةُ ، متغيِّرة بالمشاهدة وكونها تظهرُ في الإنسانِ والحيوان والنبتة والشجرةِ دليلٌ على وجود التغيُّر فيها فهي متغيرة حتماً ، وبذلك ينقض ما ذهبوا إليه بأن العالم ليس حادثاً لأنه ليس متغيراً ككل ، وهذا كاف لإثبات وجود الخالق .

وأما بالنسبة لما قاله الشيوعيون في العصر الحديث ، فإننا

نجدُ أن موضعَ الإنكار عندهم هو أنهم يقولون إنَّ العلاقاتِ المتبادلةَ بين الحوادثِ ، وتكييف بعضها بعضاً بصورة متقابلة ، هي قوانينُ ضرورية ٌ لتطوّر المادة المتحركة . وإنَّ العالم يتطور تبعاً لقوانين حركةِ المادة . هذا هو موضع إنكارِ وجود الخالق عندهم . فالتعقيدُ جاء إليهم من تفسير ما في العالم من تغيّرٍ وانتقالٍ من حالٍ إلى حال ، وما فيه من وجود بعض الأشياءِ بعد أن لم تكن وانعدام بعض الأشياء بعد أن كانت ، أو على حدٍّ تعبيرهم من تشكل المادة بأشكال مختلفة ، ويفسرون ذلك بأنه يحدث من قوانين المادة وليس من شيء غيرها ، فقوانين حركة المادة هي التي تؤثر في العالم ، وهو يتطور تبعاً لقوانين حركة المادةِ. هذا هو موضع الإنكار ، ولذلك كان المطلوب هو حلّ هذه العقدةِ عندهم ، أي كان محلّ البحث هو قوانين المادة وليس تغير العالم . فإذا ثبت أنّ هذه القوانينَ لم تأتِ من المادة ، ولا هي خاصية من خواصّها ، وإنما هي مفروضة على المادة فرضاً من غيرها ومن خارجها ، فإنَّهُ يكون هناك غير المادة هو الذي يؤثر فيها ، وبذلك تبطلُ نظريتُهم وتحل العقدةُ عندهم ، لأنه يكون العالم ليس سائراً تبعاً لقوانينِ حركةِ المادةِ ، بل سائراً بتسيير من أوجد له هذه القوانينَ وفرضها عليه فرضاً ، وأجبره على أن يسير بحسبها ، فتنتقض النظرية وتحل العقدة .

أما كونُ هذه القوانينِ لم تأتِ من المادةِ فلأن القوانينَ هي عبارةٌ عن جعلِ المادّةِ في نسبة معيّنة أو وضعٍ معين، فالماء حتّى يتحوّل إلى بخار أو إلى جليد ، إنما يتحول حسب قوانين معيّنة ، أي حسب نسبة معينة من الحرارة ، فإنَّ حرارةَ الماءِ ليس لها في بادىء الأمر تأثيرٌ في حالتِهِ من حيث هو سائل لكن إذا زيدت أو أنقصت حرارةُ المــاءِ جاءت لحظةٌ تعدلت فيها حالةُ التماساكِ التي هو فيها وتحوّل الماء إلى بخار في إحدى الحالات وإلى جليدٍ في الحالةِ الأخرى فهذه النسبةُ المعيّنةُ من الحرارةِ هي القانونُ الذي بحسبــه يجري تحوّل الماءِ إلى بخار أو إلى جليد ، وهذه النسبةُ ، أي كونُ الحرارةِ بمقدارٍ معيّنٍ لمقدارٍ معيّنٍ منَ الماءِ لم تأتِ من الماء ، لأنه لو كانت منه لكان بإمكانه أنْ يغيّرها وأن يخرج عنها وإنما هي مفروضةٌ عليه فرضاً فدلّ ذلك عــلى أنها ليست منه قطعاً ، وكذلك لم تأتِ من الحرارةِ ، بدليــل أنها لا تستطيعُ أن تغيّرَ هذه النسبةَ أو تخرجَ عنها ، وإنهــا مفروضةٌ عليها فرضاً ، فهي ليست منها قطعاً ، فتكون هذه القوانين ليست من المادة .

فأما كونُ هذهِ القوانين ليست خاصية من خواصِّ المادة فلأن القوانينَ ليست أثراً من آثارِ المادةِ الناتجةِ عنها حتّى يقال

أنَّها من خواصِّها ، وإنمـــا هي شيءٌ مفروضٌ عليهـــا من خارجها .

ففي تحوّلِ الماءِ ليستِ القوانين فيه من خواصّ الماء ولا من خواصّ الحرارة ، لأن القانون ليس تحوّل الماء إلى بخارٍ أو إلى جليد ، بل القانونُ هو تحوّلهُ بنسبةٍ معيّنةٍ من الحرارةِ لنسبةٍ معيّنةٍ من الماءِ . فالموضوع ليس التحوّلَ ، وإنما هو التحولُ بنسبةٍ معيّنةٍ من الحرارة لنسبةٍ معيّنةٍ مـــن الماءِ ، فهو ليس كالرؤية في العينِ التي هي من خواصِّها ، بل هو كون الرؤية لا تكون إلا بوضع مخصوص . هذا هو القانون ، فكون العين ترى خاصية من خواصِّها ، ولكن كونها لا ترى إلا في وضع مخصوص ليس خاصِّية من خواصِّها ، ، وإنما هو أمر خارج عنها ، وكالنار من خواصِّها الإحراق ، ولكن كونها لا تحرق إلا بأحوال مخصوصة ليس خاصِّية من خواصِّها بل هو أمر خارج عنها فخاصِّية الشيء هي غـــير القوانين التي تسيره ، إذ الخاصِّية هي ما يعطيه الشيء نفسه وينتج عنه كالرؤية في العين وكالإحراق في النـــار وما شاكل ذلك ، ولكن القوانين التي تسيِّر الأشياء هي كـــون الرؤية لا تحصل من العين إلا بأحوال مخصوصة وكـــون الإحراق لا يحصل من النار إلا بأحوال مخصوصة وكـــون

الماء لا يتحول الى بخـــار أو جليد إلا بأحوال مخصوصـــة وهكذا ..

وبهذا ثبت أن قوانين المادة ليست خاصِّية من خواصِّ المادة ، وإنما هي أمرٌ خارجٌ عنها.

وبما أنه ثبت أن هذه القوانينَ ليست من المادة ولا خـاصِّية من خواصِّها فتكون آتيـَة من غيرها ، ومفروضة عليها فرضاً من غيرها ومن خارجها ، وبذلك يثبت أن غيرَ المادةِ هو الذي يؤثر فيها ، وبذلك يثبت بطلانُ نظرية الشيوعيين لأنه ثبت أن العالمَ ليس سائراً تبعاً لقوانينِ حركةِ المادةِ بل هو سائرٌ بتسيير من أوجد هذه القوانين وفرضها عليه فرضاً ، فيكون العالم بحاجةٍ لمن وضع له هذه القوانينَ وفرضها عليه . وما دام بحاجةٍ إلى من فرض عليه هذه القوانين ، فالعالم إذاً ليس أزليـّاً ، وما دام ليس أزليـّاً فهو مخلوق . لأنَّ كونه ليس أزليـّاً يعني أنه وجد بعد أن لم يكن فهو مخلوقٌ لخالق . وهذا الأزليّ الخالقُ هو مدلول كلمةِ الله ، أي هو الله سبحانَهُ وتعالى .

خُلاصة

بعد أن عَرَّفْنَا العقلَ بأنــه يتألفُ من عوامل أربعة . الواقع ، الإحساس بالواقع ، الدماغ ، والمعلومات السابقة . وبعد أن مرَّ معنا أن العقلَ والفكر والإدراك يحمل معنىً واحداً هو الحكم على الواقع ، ثم مَيّزنـا بين الإدراك الغريزي أي الشعوري ، والإدراك الفكري ، لأن الإدراك الغريزي يشترِكُ فيه الإنسانُ والحيوانُ ، بينما الإدراك الفكري يقتصرُ على الإنسانِ فقط ، لأن اللهَ سبحانَه وتعالى خلق في دمـاغِ الإنسانِ ، قوة الربط ، والإنشاء والارتقـاء لا يحصلان إلا عن طريــقِ الإدراك الفكري ، بينما يقتصر الإدراك الغريزي على الإشباعِ فقط ، أي على إشباعِ الغرائز والحاجاتِ العضوية . وذكرنا أنه يوجد طَريقتان للتفكير فقط ، هما الطريقةُ العلميةُ ، والطريقةُ العقلية ؛ فالطريقــة العلميةُ هي الملاحظةُ والتجربة والاستنتاج وهي تفرض على سالِكها التخلي عن جميع الآراءِ السابقة عن الشيء الذي تجري عليه التجربة ، كما أنها تفرضُ عليه إخضاع هذا الشيء أو هذه المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية.

وقلنــا إن هذه الطريقةَ لا تصلحُ أن تكون أساساً للتفكير بل تصلح أن تكون فرعاً من أصل . والطريقةُ العقليــة هي الملاحظةُ والاستنتاج وهي الوحيدة التي تصلح أن تكون أساساً للتفكير .

كما أننا قسمنا الفكر إلى ثلاثة أقسام : سطحي وعميق ومستنير .

وقلنا إن الإنسانَ لا يمكنه أن يؤمن إيماناً سليماً بحقيقةِ وجودِ الله سبحانَه وتعالى . وأن يُفكرَ تفكيراً يتجاوبُ مع فطرتِه ، ويصل إلى حلٍّ يملأ عقلَه قناعةً وقلبَه طُمأنينة إلا إذا فكر تفكيراً مستنيراً .

وأخيراً سلكنا معك أيها القارىء الكريم طريقَ الفكرِ المستنير وآمنّا وإياك بحقيقةِ وجودِ الله العظيم ، واستطعنا أن نَحُلَّ العقدةَ الكبرى ، لأنه بحلها تُحَلُّ جميعُ العُقَدِ عندَ الإنسانِ وتُعتبرُ كل عقدة بالنسبة لها مهما صعبت ، ومهما كبر حجمها ، لا تصل إلى درجتها ، وكون جميع العقد التي تعترضُ سبيلَ الإنسانِ فيما بعد يجب أن يكون لحلها صلة بالعقدة الكبرى . بعد هذا يبقى للقارىء سؤال:

هل علينا أن نسلكَ في جميع أمور حياتنا نفس السلوكِ الذي سلكناه في التفكير كما مرَّ معنا ؟

فالجوابُ على ذلك ، أنَّ هناك مسألة في التفكير يجب أن

توضّح حتّى يتمّ لنا ما نتوخّاه ، ونبتعد عن كل ما نكرهه ونأباه . وهذه المسألة هي مسألةُ التفكير السريع والتفكير البطيء أو الإدراك السريع والإدراك البطيء.

التفكيرُ البطيء والتفكير السريعُ
أو
الإدراكُ البطيء والإدراكُ السريع

الإدراكُ السريعُ هو سرعة الإحساس وسرعة الربط أي هو الذكاء ، أو ما يُسمى بسرعة البديهة ، أو سرعة الخاطر ، واطلقنا عليه سرعة الإدراك لأنه يصدرُ الحكم على الأشياءِ بسرعةٍ فائقة عندما تواجهه، ولذا يسمى الإدراك السريع ، وهو ينافي التفكير البطيء . والإدراك السريع له أثر كبير في سير الإنسان وهو يخوضُ معتركَ الحياة .

وحتى ينجحَ الفرد في خوضِ معترك الحياة يحتاجُ إلى أمرين اثنين .

أولاً :سرعةُ إصدار الحكم على الأشياء واتخاذ الإجراء الواجب إزاءها وإذا لم يفعلْ ذلك فإنه يُخفقُ ويُجابَهُ بما يُثقلُ الحملَ عليه ، وكلما مرَّ الزمنُ ازدادَ الحملُ ثقلاً ، وتضاعفت المعُوقات ، وهذا مما يجعلُه يُخفقُ في معترك الحياة.

ثانياً : الفُرصُ التي تسنحُ للفردِ في معترك الحياة هي التي تجعَلُهُ ينتقلُ من سيِّءٍ إلى حسن أو من علٍ إلى أعلى بسرعةٍ وجيزة فيقطع بذلك مسافات كبيرة ، فإذا لم يغتنمْ هذه الفرصة الثمينةَ ضاعت عليه وربما لا تعود ثانية.

وقال الشاعر في هذا الصَّدَد :

وعاجزُ الرأي مضياعٌ لفرصتِهِ حتى إذا فات أمراً عاتبَ القدرا

وقال آخر :

إذا كنتَ ذا رأيٍ فكنْ ذا عزيمةٍ فإنَّ فسادَ الرأي أن تردَّدا

وإذا تتالى ضياعُ الفرصِ ، والتردّد في اتخاذ القرار المناسب في الظرف المناسب ، فَقَدَ السُّرعةَ بالانتقال من حالٍ إلى حال ، فيَظلُّ راقداً مكانه فيجمدُ ويُخفِقُ في جميع مجالات الحياة ، وكلُّ ذلك سببه عدم سرعة الإدراك. إن الاستعمار الغربي قد شغل الناس بالإدراك البطيء أي بالتفكير البطيء ، وقد نجح في ذلك نجاحاً منقطع النظير حتى بات الناس في حالة أوشكوا أن يكونوا فيها مشلولين لأنه أقنعهم بأن لا يتخذوا قراراً حاسماً في الأمور المهمة في حياتهم ، إلا بعد التأني في التفكير والتروي ، والانتظار ، حتى فوَّت عليهم جميعَ الفرصِ التي سنحت لهم ، وكان باستطاعتهم أن يستفيدوا منها ، ونتيجةً لهذا أخفقوا في إزالةِ سلطان الاستعمارِ ونفوذِه ، رغمَ الثورات والحروب التي خاضوها معه.

صحيحٌ ان التفكيرَ أمرٌ لا بدَّ منه والتأني والتروي أمران لا بد منهما ، وقديماً قيل في التأني السلامة وفي العجلة الندامة ، ولكن التأني يجبُ أن يكونَ في الأمورِ التي تحتاجُ إلى درس وتمحيصٍ ، وعلى شرط أساسي ، هو إذا كان الظرف مؤاتياً للدرسِ والتمحيصِ ، اما إذا كان الظرفُ غيرَ مؤاتٍ للتأني في التفكير وكان التأني والتروي في التفكير يؤديان إلى الهلاك

فإنه هنا لا ينقذ إلا السرعة في التفكير، بحيث ان الإنسانَ يعيشُ في حياةٍ متقلبةٍ ومختلفة ومتشعبة ، فهـــو يعيش في عُسْرٍ ويُسرٍ ، وفرجٍ وشدة ، وهناءٍ وشقاء ، وراحة وبلاء ، والوقتُ الـذي يمرُّ في جميعِ هذه التقلبات له ثمنهُ المرتفع . إذاً ، لا بُدَّ من مراعاةِ الحالِ والظرفِ والأمر.

فإذا احتاج الأمرُ إلى تفكيرٍ وتمحيص وتروٍّ لا بد أن يُفكَّرَ ويُمحصَ فيه . وإذا احتاج إلى السرعة في الإدراك، فلا بدَّ من سرعةِ الإدراك لأن كل وضع يجب أن يُفكرَ فيه بما يقتضيه .

فمثلاً : الاحكامُ الشرعية ، والأمور الفنية ، لا تحل إلا عن طريق التفكير العميق ، والتفكير بالغيبيات لا تحلُّ إلا عن طريق الفكر المستنير ، ولا دخل لسرعة التفكير بهذه الأمور وأمثالها ، بل لا يجوزُ أن تَدخُلَ أمثال هذه الأمور، بسرعة التفكير .

ولكن جميع المفاجآت وجميع الأسئلة الخبيثة التي تصدر عن الأعداء ، وجميع الأمور العاجلة ، كل هـــذه وأمثالها بحاجة ماسةٍ إلى سرعةِ التفكير . وإذا كان تعريف « البلاغة هو موافقة الكلام لمقتضى الحال » ، فكذلك التفكير « هو خوضُ معترك الحياة على أساس مطابقةِ التصرفات لمقتضى

الحال » والتنبهُ إلى الإحساس أو إلى الشيء المحس هو الذي يبدأ به سرعة الإدراك .والانتباه او التنبه ، هو أن تَتَقصّدَ فحصَ الشيء المحس ومعرفة ماهيته ما هو ، لأنَّ ثبوت معرفة صحة الماهية هو الذي ينقذُ أو يهلك . فما لم يجرِ هذا التقصد لمعرفةِ صحة الماهية أي صحة حقيقة الشيء فإنه لا يحصل الانتباه .

صحيحٌ أن اليقظةَ هي ضرورةٌ من ضرورات الحياةِ فإذا كان هناك امرؤٌ لا توجد لديه يقظة فمعنى ذلك أن حياة هذا المرء في خمول ، وهذا وأمثاله لا يطلب منهم أن ينتبهوا لأنهم حقيقة غير موجودين . فالحياةُ من ضرورياتها أن توجدَ لدى صاحبها يقظة ، ومتى وجدت اليقظة أمكن إيجاد الانتباه .

ضرر التفكير ومنفعته

ان التفكير أضحى لدى بعض الفئات من الناس ضاراً . فعلينا أن نزيلَ هذا الضرر وأن نجعلَ الفكرَ نافعاً.فهذه الفئة من الناس تفكِّرُ وتُسرفُ في التفكير وتُفرطُ فيه إلى حدٍّ أنها بدأت تفكر في الآليّات وتفلسفها فهي تفلسف القلمَ والملعقةَ والطاولةَ والسيارةَ والطائرةَ حتى تخرجَ هذه الأشياء عن وضعِها الحقيقي الطبيعي ، وعوضاً من ان تُوَضِّحَ الصورة لهذه الأشياء تَزيدُها غموضاً ، هذا في الماديات ، وأما في المعنويات فالمخاطرة أو المغامرة إذا اقتصرتَ على ذكر واحدةٍ منها عرفتَ ما هي ، ولكن إذا فلسفتَ وجعلتَ من معنى مغامرة ، مغامرة محسوبة او وصفتها بمغامرةٍ مدروسة او لقّبْتها بمغامرةٍ طائشة لم تعدْ كلمة مغامرة معروفة ، بل تحولت إلى معنىً خطة مدروسة او غير مدروسة .

العقل والعاطفة

الإنسانُ هو عقلٌ وعاطفة ، فليس هو عاطفةً فحسب ولا عقلاً فقط ، بل هو الاثنان معاً . إلا أن قائدَ المسيرة هو العقلُ وليس العاطفة ، فالعاطفةُ هي مشاعرُ ملتهبةٌ فلا تصلحُ للقيادةِ علاوة على كونها تلتهبُ بسرعةٍ وتنطفئُ بسرعةٍ ،

فالقيادةُ يجبُ أن تعطى للعقلِ لا للعاطفةِ فانصرافُ الإنسان إلى العاطفةِ وحدها يجعلهُ سائراً في الحيـــاة دون ضابط ، وانشغالُ المرءِ بالتفكير وحده يفقدهُ القدرة على الصمودِ في الحياة ، لأنَّ العاطفةَ هي المحركُ ، والعقلَ هو الموجهُ ، فإذا وُجدَت الحركة دون توجيه وقيادة، قد تأتي كحركةٍ مدمرة ، وإذا وجد التوجيه دون محرك او دون حركة يكون مجرد توجيه منقطع عن المحرك وعن الحركة فلا يؤدي إلى نتيجة.

والأمة الإسلامية حين كان الإسلام هو المسير لها في الحياة بالعقلِ والعاطفةِ كانت تسيرُ سيراً حسناً وإلى الأمام دائماً .

فحين تَقَدَّمَ الزمنُ وتتالتِ الأحداثُ وصارت العاطفةُ هي المسيطرة ، وفقد المسلمون الموجهَ أي التفكير وغلبهم عدوهم فظنوا أنه غلبهم بالعقل والفكر ، فتوجهوا نحو التفكير ، وانصرفوا عن العاطفة ، ففقدوا كل شيء ينتجُ عن التفكير ، وصاروا بطيئي التفكير لعدم وجود العاطفة لديهم أي لعدم وجود الحركة ، لذلك يجبُ أن نُعيدَ العاطفةَ إلى مكانتها اللائقة بها ونرجعَ التفكيرَ إلى محورِه حتى يوجدَ لدى الفرد المسلم التفكير السريع . وبهذا الفهم نكون قد أزلنا ضرراً كبيراً عن هذه الفئة التي تستغرقُ كثيراً في التفكير ، وبهذه الإزالة يزولُ التقديس للعقلِ ، إذا سارت العاطفة بجانبـــه وغير منفصلةٍ عنه لذلك كانت المشكلةُ ليست في التفكير ، بـــل المشكلةً هي إزالة الضرر عن التفكير ، وذلك بجعله تفكيراً

عادياً يسرع حين يحتاج إلى السرعة ، ويبطيء حين يحتاج الأمر إلى الإبطاء ، لأن التفكيرَ البطيءَ بالاشياء هو الذي يبينُ خوافيها ، ويكشفُ اسرارَها ويجعـــلُ الفردَ يقفُ عـــلى حقيقتها ، فهذا النوعُ من التفكيرِ البطيء هو مفيدٌ ونافعٌ ولكن كونه يجري في كل مسألة ويفلسفُ كُلَّ شيء هو الذي يعقدُ المشكلةَ ويجلبُ الأذى ، أو بعبارة أخرى هو الأذى نفسه .

فعلاج المشكلة لدفع الأذى والضرر ، لا يأتي بالشرح والبيان ، ولا بالخطبِ والكتبِ ، وإنمـــا يأتي بالكلمات المحدودة المتضمنة اعمالاً ، أو بالأعمال نفسها ، وهذه هي المعاناة . فالمعاناةُ هي أقوالٌ محدودة وأعمالٌ بارزة .

والمعاناة تعالج البطء بالتفكير بثلاثة أمور :

أولاً : لا بدّ من عرض أشياء كثيرة على الأمة أو عـــلى الأفراد ليفكروا بها ، مع دوام استمرارية هذا العرض .

ثانياً : يجب أن تتنوع هذه الاستمرارية للعرض بمعنى انه قد طرح أمام الناس مستقبلهم وواقعهم ، وتاريخهم ، وطريقة عيشهم وكيفيته ، وبنفس الوقت يجب أن يُلفَتَ النظرُ إلى مخالفِ هذه الطريقة وهذه الكيفية من العيش .

ثالثاً : أن يكون الطارح في حالة وعي عند طرحِ الأشياء على الأمة ، والوعيُ هو الإدراكُ المركّزُ ، وإذا فَقَدَ الطارحُ الوعيَ والتدبر فَقدَ كل شيءٍ لأنه لا فائدة بالمتابعة ، ولا

بالتنويع إلا إذا وُجِدَ الوعي والتدبر .

وهذا العلاجُ ليس مقتصراً على فئة من الناس كالقادة أو المخلصين أو القيّمين على مقدرات الناس ، بل كل فرد يمكنه ذلك مع الآخرين . او مع نفسه إذا سار على هذه الشروط الثلاثة: فالفردُ أو الأفراد حتى تُنَمّى فيهم سرعة الإدراك لا بُدَّ أنْ تجمعَهم عقيدة ينبثقُ عنها نظام، لذلك فإن العربَ كعرب ، والفرسَ كفرس ، والاتراكَ كأتراك لايمكنُ أن يوجدَ لديهم سرعة الإدراك . لأنه لا يوجد بينهم رابط سوى رابط اللغة والعرق والكيان . ولكن بالإمكان تربية سرعة الإدراك عندهم لكونهم يعتقدون عقيدة واحدة هي عقيدة الاسلام . وهذه العقيدة ينبثق عنها نظامها ومفاهيمها.لأن العقيدة التي لا تنبثق عنها مفاهيم تُكوّنُ نظاماً للحياة ، لا يمكن أن تعطى لجميع الناس بأسلوب واحد ولا يمكن أن يعطي جميع الناس حكماً واحداً على جميع الأشياء ، لانه يختلف فهمهم للشيء الواحد . ولذلك لا أثر لسرعة الإدراك لدى الشعوب التي لا تحملُ عقيدةً واحدةً ينبثقُ عنها نظام . ويجبُ أن يُمَيّزَ بين سرعةِ الإدراك وسرعةِ الملاحظة ، فسرعة الإدراك هي الحكمُ السريعُ للقصد ولا يتأتى ذلك إلّا بالربط. وإنما عندما يأتي من الإدراك السريع فهم قصد السامع دون الربط يكون عند ذلك سرعة ملاحظة .

علاوة على أن معرفةَ القصد من غير العقيدة وما ينجمُ أو ينبثقُ عنها هو معرفة ناقصة لأنها تؤخذُ من واقع الحال ، أو

من أشياء أخرى وهذه قد تكون صحيحة الاستنتاج وقد لا تكون ، وقد تدل على ذلك او لا تدل ، لذلك كانت ناقصة فلا تؤدي إلّا إلى سرعة الملاحظة لا سرعة الإدراك لأنها خالية من الربط بما يجمع بينك وبينه من عقيدة . فمعرفة قصد المتكلم لا تتأتى من سرعة الملاحظة لأنها تكون معرفة ناقصة بل تتأتى من الربط وهذا الربط هو الذي يعطي قصد المتكلم بسرعة.

والخلاصةُ تكون أن ادراكَ الواقع وحده يعطي سرعةَ الملاحظة،ولكن ربطَه بالعقيدةهو الذي يعطي سرعة الإدراك.

لذلك لا بد من أمرين اثنين : أحدهما سرعة إدراك الواقع وهذه هي سرعة الملاحظة وهذا عام يكون في الأمة ويكون في الشعب .

الثاني : أن يُربطَ بالعقيدة وما ينبثقُ عنها وهذا خاص بالأمة ، وهذه هي سرعة الإدراك . فسرعة الإدراك ضرورية لمعرفةِ حال المسلمين . وهذا يعرفُ من أفعالهم واقوالهم .

لذا يجب أن يكونَ الرأيُ رأياً إسلامياً أولاً وقبل كل شيء ، ورأياً سياسياً بعد ذلك ، ثم إنجاز سرعة الإدراك . فسرعةُ الإدراك ضرورية ولكن على أساس الإسلام ، فتكون على أساس العقيدة مع غير المسلمين ، وعلى اساس الحكم الشرعي مع المسلمين . وإذا كان غير ذلك ، لا نعني انفسنا به سواء كانت سرعةُ الملاحظة ، او سرعةُ الإدراك . فإذاً: لا يكون التفكير تفكيراً ولا العمل عملاً ، إلا على اساس

الإسلام لأن الإسلامَ هو الوحيد الذي يجعلُ الإنسانَ يطمئن إلى غده ؛ ولكونه متفقاً مع فطرة الإنسان التي فطر الله الناس عليها.

فِطْـرَةُ الإنسـان

الإنسانُ بفطرتهِ التي فُطِرَ عليها ، وبما عندهُ من غرائزَ وحاجاتٍ عضوية ، دافعةٍ إلى البحثِ والتنقيبِ عن الوسائلِ التي تُروّي وتُشبعُ حاجاتهِ وغرائزَهُ ، يَفْقَهُ طبيعتهُ ، أو عليه أن يفقهها .

أما الحاجاتُ العضويّةُ فهي : الطعامُ والشرابُ . وأمـــا الغرائزُ فهي : غريزةُ النّوعِ ــ والتّدينِ ــ وحبُّ البقاءِ . وللحاجاتِ العضويّةِ والغرائزِ مظاهرُ معيّنةٌ : من الحاجاتِ العضويّةِ : الجوعُ والعطشُ .

من مظاهر غريزةِ النّوعِ : الحنانُ ــ والعطفُ ــ والميلُ الجنسيُّ الخ ...

من مظاهرِ غريزةِ التديّنِ : الاحترام ــ والخشوعُ ــ والتقربُ لشيءٍ معيّنٍ الخ ...

من مظاهرِ غريزةِ حب البقاءِ : التملّكُ ــ والحرصُ ــ والأملُ ــ والخوفُ ــ والطّمعُ ــ الخ ...

والذين قالوا إنَّ الغرائزَ كثيرةٌ ولا حصر لها ، فهناكَ غريزةُ الملكيّةِ ، وغريزةُ الخوفِ ، وغريزةُ الجنسِ ، وغريزةُ القطيعِ الخ ، السّببُ في ذلكَ هو أنّهُم لم يفرّقوا بين الغريزةِ ومظهرِ الغريزةِ . أي بين كونِ الطاقةِ أصليّة وبين أن يكونَ ذلكَ مظهراً من مظاهرِها . فالطاقةُ الاصليّةُ هي الغريزةُ ، وهي جزءٌ من ماهيّةِ الإنسانِ فلا يمكنُ علاجُها ولا يمكنُ محوُها . ولا يمكنُ كبتُها ، فإنّها لا بدَّ أن تُوجَدَ بأيّ مظهرٍ من مظاهرها . بخلافِ مظهرِ الطاقةِ الاصليّةِ ، أي مظهرِ الغريزةِ ، فإنّهُ ليس جزءاً من ماهيّةِ الإنسانِ .

ولذلكَ يمكنُ علاجُهُ ، ويمكنُ محوُهُ . ويمكنُ كبتُهُ ويمكنُ تحويلُهُ . فغريزةُ البقاءِ من مظاهرِها الأثَرَةُ . ومن مظاهرِها الإيثارُ . فيمكنُ معالجةُ الأثَرَةِ بالإيثارِ ، بل يمكنُ محوُها ويمكنُ كبتُها . فمثلاً من مظاهرِ غريزةِ النّوعِ الميلُ للمرأةِ بشهوةٍ ، والميلُ للأمِّ ، والمَيلُ للأختِ ، والمَيلُ للبنتِ وهكذا . فيمكنُ معالجةُ الميلِ للمرأةِ بشهوةٍ بالميلِ بحنانٍ للأمِّ . فالحنانُ يعالجُ الشّهوةَ كما يعالجُ الإيثارُ الأثَرَةَ . وكثيراً ما يكونُ حنانُ الأمِّ صارفاً عنِ الزوجةِ وحتى عن الزواجِ وعن الميلِ الجنسيِّ ، وكثيراً ما يَصرفُ الميلُ الجنسيّ الرجلَ عن حنانِ أمّهِ . فأيُّ مظهرٍ من مظاهرِ

غريزةِ النّوعِ يمكنُ أن يَسُدَّ مَسَدَّ مظهرٍ آخرَ ، ويمكنُ أن يُعالَجَ مظهر بمظهرٍ ، فالمظهرُ يجري علاجهُ ، بل يجري كَبْتُهُ ومَحْوُهُ . ولكنَّ الغريزةَ لا يمكنُ فيها ذلك ، لأنَّ الغريزةَ جزءٌ من ماهيّةِ الإنسان ، بخلاف المظهر فإنّهُ ليس جزءاً من ماهيتهِ . وباستطاعةِ الإنسانِ أن يُحَوِّلَ مظهرَ الغريزةِ . فالخوفُ مظهرٌ من مظاهرِ غريزةِ حبِّ البقاءِ . فخوفُ الإنسانِ منَ الإنسانِ مظهرٌ غريزيٌّ موجودٌ يومياً لآلافِ الأشخاصِ ، فباستطاعةِ هؤلاءِ أن يحوّلوا هذا المظهرَ من خوف الإنسانِ من الإنسانِ إلى خوفِ الإنسانِ من اللهِ سبحانهُ وتعالى . وهكذا .

فالطّمعُ والحسدُ مظهرانِ من مظاهرِ غريزةِ حبِّ البقاء فالطّمعُ بتكاثرِ الأموالِ وحَسَدِ الذين يحتلّونَ مراكزَ عاليةً أو يملكونَ اموالاً كثيرةً ، فباستطاعةِ الإنسانِ أن يكبتَ الطمعَ والحسدَ ، أو يحوّلهما إلى الطمعِ بأعمال ترضي اللهَ عزَّ وجلَّ أو يحسدُ الذين يقومونَ بهذهِ الأعمالِ فيكونُ الحسدُ دافعاً لمنافسةِ الذين يحسدُهم .

ومن هنا أخطأ علماءُ النفسِ بالغرائزِ وفهمها ثمَّ عدم حصرها ، والحقيقةُ أنَّ الغرائز محصورة بثلاثِ غرائز ، هي غريزةُ البقاء ، وغريزةُ النوعِ ، وغريزةُ التّقديسِ . وذلك

أنَّ الإنسانَ يحرصُ على بقاءِ ذاتهِ ، فهوَ يملكُ ويخافُ ويندفعُ بالإقدامِ ، ويتجمّعُ ، إلى غيرِ ذلكَ منْ مثلِ هذهِ الأفعالِ من أجلِ بقاء ذاته . فالخوفُ ليس غريزةً والملكُ ليسَ غريزةً ، والشجاعةُ ليستْ غريزةً ، والقطيعُ ليسَ غريزةً الخ ، وإنّما هي مظاهرُ لغريزةٍ واحدةٍ هي غريزةُ البقاء . وكذلكَ الميلُ إلى المرأة عَن شهوةٍ ، والميلُ إلى المرأة عن حنانٍ ، والميلُ إلى إنقاذ الغريق ، والميلُ إلى اغاثة الملهوف الخ . كلّ ذلكَ ليسَ غرائزَ وإنّما هي مظاهرُ لغريزةٍ واحدةٍ هي غريزةُ النّوعِ ، وليست غريزةَ الجنسِ ، لأنَّ الجنسَ يجمعُ الحيوانَ والإنسانَ ، والميلُ الطبيعيُّ إنما هو من الإنسان للإنسانِ ، ومن الحيوانِ للحيوانِ . فالميلُ بشهوةٍ من الإنسانِ للحيوانِ هو شاذٌّ وليس طبيعيّاً ، ولا يحصلُ طبيعيّاً وإنّما يحصلُ شذوذاً . والغريزةُ هي الميلُ الطبيعيُّ ، وكذلك ميلُ الذّكرِ للذّكرِ هو شاذٌّ وليس طبيعيّاً ، ولا يحصل طبيعيّاً وإنما يحصلُ شذوذاً . فالميلُ بشهوةٍ للمرأةِ والميلُ بحنانِ للأمِّ ، والميلُ بحنانٍ للبنت ، كلّها مظاهرُ لغريزةِ النّوعِ . ولكنَّ الميلَ بشهوةٍ من الإنسانِ للحيوانِ ، ومن الذكرِ للذكر ليس طبيعيّاً وإنّما هو انحرافٌ بالغريزةِ فهو شاذٌّ . فالغريزةُ هي غريزةُ النّوعِ وليست غريزةَ الجنسِ . وهي لبقاءِ النوعِ الإنسانيِّ لا لبقاءِ جنسِ الحيوانِ ، وأيضاً فإنَّ الميلَ لعبادةِ

اللهِ ، والميلَ لتقديسِ الأبطالِ ، والميلَ لاحترامِ الأقوياء، كل ذلكَ مظاهرُ لغريزةٍ واحدةٍ ، هي غريزةُ التديّن أو التقديسِ ، وذلكَ أنَّ الإنسانَ لَدَيهِ شعورٌ طبيعيٌّ بالبقاءِ والخلودِ ، فكل ما يهدِّدُ هذا البقاءَ يشعرُ تجاههُ طبيعياً ، شعوراً حسبَ نوعِ هذا التّهديدِ ، بالخوفِ أو الإقدامِ ، بالبخلِ أو الكرمِ . بالفرديّةِ أو التّجمعِ ، حَسَبَ ما يراهُ فيوجد عندهُ شعوراً يدفعهُ للعملِ فتظهرُ عليهِ مظاهرُ منَ الأفعالِ ناتجةٌ عنِ الشعورِ بالبقاءِ . وكذلكَ عندَهُ شعورٌ ببقاءِ النّوعِ الإنسانيّ . لأنَّ فناءَ الإنسانِ يهدِّدُ بقاءَهُ . فكل ما يهدّدُ بقاءَ نوعهِ يشعرُ تجاههُ طبيعياً شعوراً حسبَ نوعِ هذا التهديدِ . فرؤيةُ المرأةِ الجميلةِ تثيرُ فيهِ الشّهوةَ ، ورؤيةُ الأمّ تثيرُ فيهِ الحنانَ ، ورؤيةُ الطّفلِ تثيرُ فيهِ الإشفاقَ ، فيشعرُ شعوراً يدفعهُ للعملِ فتظهرُ عليهِ مظاهرُ منَ الأفعالِ قد تكونُ منسجمةً وقد تكونُ متناقضةً . وأيضاً فإنَّ عجزَهُ عَن إشباعِ شعورِ البقاءِ أو بقاءِ النّوعِ يثيرُ فيهِ مشاعرَ أخرى هي الاستسلامُ والانقيادُ لِما هو حسبَ شعورهِ مستحق للاستسلامِ والانقيادِ . فيبتهلُ الى اللهِ ، ويصفّقُ للزّعيمِ ، ويحترمُ القويَّ ، وذلكَ نتيجة لشعورهِ بالعجزِ الطبيعيّ. فأصل الغرائز هو الشعور بالبقاء أو بقاء النوع أو العجزِ

الطبيعيّ ونتجَ عن هذا الشّعورِ أعمالٌ ، فكانت هذهِ الأعمالُ مظاهرَ لتلكَ الأصولِ الطبيعيّةِ وهي في مُجملِها يرجعُ كل مظهرٍ منها إلى أصل من هذهِ الأصولِ الثلاثةِ ، وهي الشعور بالبقاء . أي غريزةُ حبِّ البقاءِ ، والشّعورُ ببقاء النوعِ أو غريزةُ النوعِ ، والعجزُ الطبيعيّ أو غريزةُ التديُّنِ .

***

الطاقة الحيويّة
غريزة البقاء

من مظاهر غريزة حب البقاء كل شيء يتعلق ببقاء الإنسان أو له صلة بهذه العلاقة فهو مظهر من مظاهر غريزة حب البقاء.

الطّاقةُ الحيويّةُ هي الدافعةُ للبحثِ والتّنقيبِ عن الطعامِ والشرابِ ، وعنِ الوسائلِ الكفيلةِ الّتي تُشبعُ غرائزَ الإنسانِ ، والغرائزُ ، وإنّ كانت أقلّ خطراً منَ الحاجاتِ العضويّةِ ، لكنّها ذاتُ خطرٍ شديدٍ على سيرِ الإنسانِ ، نحنُ نؤمنُ بأنّ الحاجاتِ العضويةِ إذا لم يُسرعِ المرءُ إلى إشباعِها ، تُؤدّي به إلى الفناءِ ، وكذلكَ الغرائزُ إذا لم يُسرعِ الإنسانُ إلى إشباعِها تقذفُ به إلى أحضانِ الشقاءِ . وإذا كانَ حتماً على الإنسانِ أن يُشبعَ الطاقةَ الحيويّةَ ، الّتي هي الغرائزُ والحاجاتُ العضويّةُ . فإنّ اشباعَ الطّاقةِ الحيويّةِ يتطلّبُ ، تفكيراً في العيشِ وهو تفكيرٌ طبيعيٌّ وحتميٌّ ، لذلكَ لا بدّ أن يكونَ تفكيرُ الإنسانِ في العيشِ مبنيّاً على نظرتهِ لهذهِ

الحياةِ الدُّنيا التي يحياها . وبدونِ بناءِ تفكيرهِ في العيشِ على نظرته لهذهِ الحياةِ الدنيا ، يبقى تفكيرُهُ منحطّاً ، ومحدوداً وضيّقاً ، فلا يتمتّعُ بنهضةٍ ، ولا يحصلُ على الطمأنينةِ الدائمةِ . ولذلكَ لا بُدَّ أن يكونَ التّفكيرُ في الكونِ والانسانِ والحياةِ أساساً للتّفكيرِ في العيشِ ، صحيحٌ أنَّ الإنسانَ يفكرُ في العيشِ استجابةً لطلبِ الاشباعِ ، سواءٌ أكانت لديهِ نظرةٌ للكونِ والإنسانِ والحياةِ أمْ لم تَكُنْ . ولكنَّ هذا التفكير يظلُّ بدائيّاً ، ويظلُّ قلِقاً ، وغيرَ سائرٍ في الطّريقِ التّصاعديّ ، حتّى يُبنَى على التّفكير في الإنسانِ والكونِ والحياةِ ، أي حتّى يُبْنَى على نظرته للحياةِ فالموضوعُ ليس أيّ التّفكيرينِ يسبقُ ، فانهُ معروفٌ بداهةً ، أنَّ التّفكيرَ في العيشِ يسبقُ كلَّ تفكيرٍ ، بلِ الموضوعُ هوَ التّفكيرُ في العيشِ الراقي ، العيشِ الذي تكونُ فيهِ الطمأنينةُ الدائمةُ ، ولذلكَ لا بدَّ أن يُبنَى التّفكيرُ في العيشِ على النّظرةِ إلى الحياةِ .

صحيحٌ أنَّ التّفكيرَ بالعيشِ يرتقي من التّفكيرِ بعيش نفسهِ إلى التفكيرِ بعيش عائلتهِ ويرتقي من التّفكيرِ بعيشِ عائلتهِ إلى التّفكيرِ بعيشِ قومهِ ، ويرتقي منَ التفكيرِ بعيشِ قومهِ إلى التفكيرِ بعيشِ أمّتهِ ، ويرتقي منَ التّفكيرِ

بعيشِ أمّتهِ إلى التّفكيرِ بعيشِ الإنسانيّةِ ، ولكنَّ هذا الارتقاءَ وإنْ كانَ موجوداً في فطرةِ الإنسانِ ، ولكنّهُ إذا تُركَ وَحْدَهُ بدونِ أن يُجْعَلَ له أساسٌ يُبنَى عليهِ فإنّهُ قد يُحصرُ بالتفكيرِ بعيشِ نفسِهِ ولا يتعدّاهُ ، فتبقى فيه الانانيّةُ متحكمةً ، ويظلُّ الانحطاطُ بارزاً في تصرفاتهِ ، أو مظهراً من مظاهرِ حياتهِ ، ولا يتعدّى ذلكَ إلى النهضةِ ، ولا إلى الاطمئنانِ الدّائم . ولهذا فإنَّ تركَ التفكيرِ بالعيشِ هكذا على طبيعتهِ ، دونَ أنْ يُبنى على نظرةٍ في الحياةِ ، لا يصحُّ أن يستمرَّ وأنْ يبقى ، لأنّه لا يوصلُ إلى النهضةِ ، ولا إلى الطمأنينةِ الدّائمة ، بل يحولُ دونَ الطمأنينةِ الدائمةِ . والعيشُ البدائيُّ ، أو عيشُ الشعوبِ المنحطّةِ هو خيرُ دليلٍ على ذلك .

إنَّ التّفكيرَ بالعيشِ لا يَعني التّفكيرَ بإشباعِ الطاقةِ الحيويّةِ إشباعاً آنيّاً أو كيفما اتّفقَ ، فلا بدَّ أن يكونَ التفكيرُ بالعيشِ تفكيراً مستمراً وعلى أرقى وجهٍ مُستطاعٍ ، وأن يكونَ لعيشِ الإنسانِ من حيثُ هوَ إنسانٌ ، مما تقتضيهِ غريزةُ بقاء النوعِ الإنسانيّ .

وعلى أيّ حالٍ ، سواءٌ بُنِيَ التفكير بالعيشِ على النظرةِ في الحياةِ أو لم يُبْنَ ، فإنَّ أهمَّ ما يجبُ أن يكون فيه ، أن

يكون تفكيراً مسؤولا ، تُقصدُ فيه الغايةُ منه ، والغايةُ من العيشِ ، وإنَّ أهمَّ ما يجبُ أن يُلاحَظ فيه ، المسؤوليةُ عنِ الغيرِ ، لأنَّ التفكير غير المسؤولِ ، في موضوعِ العيشِ ، لا يزيدُ عنِ التمييزِ الغريزيِّ لدى الحيوانِ في إشباعِ الطاقةِ الحيويّةِ ، وهو لا يليقُ بالإنسانِ ، ولا يصحُّ أن يظلَّ هُو تفكير الإنسانِ .

إنَّ اشتراط أن يكونَ التفكيرُ بالعيشِ تفكيراً مسؤولا هوَ أدنى ما يجبُ اشتراطهُ . لأنهُ رغمَ كونهِ لا يكفي للنهضةِ ، ورغمَ أنّهُ لا يكفي للطمأنينةِ الدائمة ، لكنّهُ أدنى ما يجبُ أن يكونَ لرفعِ مستوى الإنسانِ عن رتبةِ الحيوانِ وبجعلهِ تفكيرَ إنسانٍ لهُ دماغٌ متميّزٌ بالرّبطِ ، وليسَ مجرّدَ حيوانٍ لا يتطلّبُ سوى إشباعِ الطاقةِ

إنَّ التّفكيرَ بالعيشِ هوَ الذي يصوغُ الحياةَ للفردِ ، وهو الذي يصوغُ الحياةَ للعائلةِ والعشيرةِ ، وهوَ الذي يصوغُ الحياةَ للقومِ ، وهوَ الذي يصوغُ الحياةَ للأمّةِ ، وهوَ فوق كلُّ ذلكَ يصوغُ الحياةَ للانسانيّةِ ، صياغةً معيّنةً ، فيجعلُها حياةَ عزٍّ ورفاهيةٍ وطمأنينةٍ دائمةٍ ، أو يجعلُها حياةَ شقاءٍ وتعاسةٍ وركضٍ وراءَ الرّغيفِ ، ونظرةٌ واحدةٌ للتفكير الرأسماليّ بالعيشِ ، وما صاغَ بهِ الحياةَ للانسانيّةِ كلّها

من صياغةٍ معيّنةٍ ، ترى ما جلَبَتْ هذهِ الصياغةُ لحياةِ الانسانيّةِ كلّها من تعاسةٍ وشقاءٍ وجعلِ الإنسانِ يقضي حياتَهُ كلّها يركضُ وراءَ الرّغيفِ. وكيفَ جعلَتِ العلاقاتِ بينَ الناسِ علاقاتِ خِصامٍ دائمٍ ، هي علاقةُ الرّغيفِ بيني وبينَكَ آكُلُهُ أنا أو تأكُلُهُ أنت ، فيستمرُّ بيننا الصراعُ حتّى ينال أحدُنا الرّغيف ويُحرَمَ الآخرُ ، أو يُعطى أحدُنا ما يُبقيهِ على الحياةِ ليوفّرَ باقي الرّغيفِ للآخرِ ويزيدَ خبزهُ . فنظرةٌ واحدةٌ لهذهِ الصياغةِ التي صاغَها التفكيرُ الرأسماليّ للحياةِ ، ترى كيفَ جُعِلَتِ الحياةُ الدُّنيا دارَ شقاءٍ وتعاسةٍ ، ودارَ خصامٍ دائمٍ بين الناسِ . ذلك أنَّ التّفكيرَ الرأسماليَّ بالعيشِ ، وإن كان قد بناهُ على فكرةٍ كليّةٍ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، أي وإنْ كانَ بناهُ على نظرةٍ معيّنةٍ في الحياةِ ، فإنّهُ وإن حقّق نهضةً للشّعوبِ والأممِ التي سارت على هذا التّفكيرِ بالعيشِ ، فإنّهُ أشقى تلكَ الشّعوبَ والأممَ ، وأشقى الانسانيّةَ بأجمعِها . فهُو الذي أوجدَ فكرةَ الاستعمارِ والاستغلالِ ، وهُوَ الذي أتاحَ لأفرادٍ أن يعيشوا في مستوى هيأ لهم أن يأخذوا الوسائلَ التي تأتيهِم على طبقٍ من ذهبٍ يُقدِّمُهُ إليهم الخدَمُ ، وحرَمَ أفراداً حتّى من أن يكونوا خدماً لأبناءِ عائلاتهم أو قومهم أو أمّتِهِم .

وفي أمريكا ، وإنجلترا ، وفرنسا ، نماذجُ عديدةٌ من هذهِ الحياةِ ، فضلاً عما فعلتهُ فكرةُ الاستعمارِ والاستغلالِ في غيرِ أوروبا وامريكا من استعبادٍ ومصٍّ دماءٍ . وكل هذا إنما كان ، لأنّ التّفكير بالعيشِ ليس تفكيراً مسؤولاً ، أي ليس تفكيراً فيه المسؤوليّةُ عنِ الغيرِ ، وإنّما هُوَ خال من المسؤوليّةِ الحقيقيةِ ، حتى وإنْ كانت تظهرُ فيه المسؤوليّةُ عَنِ العائلةِ أوِ العشيرةِ أوِ القومِ أو الأمّةِ ، ولكنّه في حقيقتهِ خالٍ من المسؤوليّةِ ، لأنّهُ ليسَ فيه إلاّ ما يضمنُ الإشباعَ .

والفكرةُ الاشتراكيةُ وإنْ جاءتْ لتوجدَ المسؤوليّةَ في التّفكيرِ بالعيشِ ، لتُوجدَها مسؤوليّةً عَنِ الفقراءِ والكادحينَ . ولكنّها وقد عَجزَتْ عَنِ الصّمودِ أمام الحياةِ ، انحرفَتْ معَ الزّمنِ ، حتّى غَدَت اسماً أو شبحاً ، وأخذَتْ تخلُو تدريجيّاً منَ المسؤوليّةِ عَنِ الغيرِ ، حتّى صارت فعلا تفكيراً بالعيشِ ، لا يختلفُ عنِ التّفكيرِ الرأسماليِّ ، في الخُلُوِّ منَ المسؤوليّةِ عنِ الغَيرِ ، وصارتْ في واقِعِها فكرة قوميّة اكثرَ منها فكرة انسانيّة .

وعلى هذا فإنّ العالمَ ، وإنْ كانَ فيه التّفكيرُ في العيشِ مبنيّاً على نظرةٍ للحياةِ ، لدى كلٍّ من اوروبا وامريكا

وروسيّا ، وهيَ الدولُ التي تصوغُ الحياةَ في العالمِ ، فإنّ التّفكيرَ في العيشِ الموجودَ في العالمِ ، يُعتبرُ حقيقة خالياً منَ المسؤوليةِ عنِ الغيرِ . من الممكنِ أن يفهمَ المرءُ أنّ خلُوّ التّفكيرِ بالعيشِ منَ المسؤوليّةِ عَنِ الغيرِ، قد يُوجدُ طبيعياً في الإنسانِ المنحطّ ، ولكنّهُ لا يفهمُ كيفَ يجعلُ هذا الانسانُ المنحطُّ استعبادَ الغيرِ واستغلالهُ لإشباعِ حاجاتِ الذاتِ يحلُّ محلَّ المسؤوليةِ عنِ الغيرِ . ولهذا فإنّهُ رغمَ مظاهرِ النهضةِ والتقدّمِ الموجودةِ في العالمِ اليومَ ، فانّ خلوَّ التفكيرِ بالعيشِ لدى النّاسِ ولا سيّما الاقوياءِ القادرينَ على تحصيلِ العيشِ ، منَ المسؤوليةِ عنِ الغيرِ ، يجعلُ العاقلَ المُبصرَ ، يُدركُ أنّ العالمَ في تفكيرهِ بالعيشِ منحطٌّ وليسَ متقدّماً ، وقَلِقٌ وليس بمطمئنٍ ، ويَعْتبرُ أنّ بقاءَ هذا التّفكيرِ بالعيشِ الخالي من المسؤوليّةِ عنِ الغيرِ ، أمرٌ مضرٌّ بالحياةِ ، ومجلبَةٌ للشقاءِ للإنسانِ . ولذلكَ لا بدَّ منَ القضاءِ على هذا التّفكيرِ والعملِ لأن يَحُلَّ محلّهُ تفكيرٌ بالعيشِ تكونُ المسؤوليّةُ عنِ الغيرِ جزءاً لا يتجزّأُ منهُ .

صحيحٌ أنّ الرّغيفَ هوَ العلاقةُ بينَ الإنسانِ والإنسانِ ، وصحيحٌ أنّ التّفكيرَ بالعيشِ هوَ التّفكيرُ بالحصولِ على

هذا الرّغيفِ لإشباعِ الطّاقةِ الحيويّةِ التي تدفعُ الإنسانَ للإشباعِ . ولكن بدَلَ أن تكونَ العلاقةُ بالرّغيفِ بينَ الإنسانِ والإنسانِ ، هيَ أن آكلَهُ أنا أو أن تأكلَهُ أنتَ ، تكونُ هذهِ العلاقةُ بالرّغيفِ تأكُلُهُ أنتَ لا أنا . فأنـا أحصّلُ الرّغيفَ لأطعمكَ إيّاهُ . وأنتَ تحصّلُ الرّغيفَ لتُطعمَني إيّاهُ ، لا أن أُخاصمَكَ لأخذهِ وتُخاصمني لأخذهِ ، أي أن تكونَ علاقةَ إيثارٍ لا علاقةَ أثَرَةٍ . أي أن تفرَحَ بالعطاءِ لا بالاستغلالِ . وأن أفرحَ بالعطاءِ لا بالاستغلالِ . وصدقَ اللهُ العظيمُ حيثُ يصفُ الأنصار حينَ قادِمَ المهاجرون عليهم « يؤثرونَ على أنْفُسِهِمْ ولوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ » أي حاجةٌ .

أيْ إنَّ الإنسانَ وإنْ كانَ يفرحُ بأن يأخذَ ، استجابةً لغريزةِ البقاءِ ، فهو كذلك حينَ يرتقي يُصبحُ يفرحُ بأن يُعطيَ كما يفرحُ حينَ يأخذُ استجابَةً لغريزةِ البقاءِ. وهكذا مظهرُ الكرمِ والإعطاءِ ، فإنَّهُ كمظهرِ الملكيَّةِ والأخذِ ، كلٌّ منهما مظهرٌ من مظاهرِ غريزةِ البقاءِ وفي كلتا الحالتينِ هوَ يُشبعُ الطّاقَةَ الحيويّةَ لَدَيْهِ في إشباعِ غريزةِ البقاءِ ، ولكنّهُ اختارَ إشباعَ المظهرِ الأرقى على المظهرِ المنحطِّ .

غريزة النوع

من مظاهرها الشعور الجنسي

الغريزةُ لا تتحرّكُ داخليّاً مطلقاً بعكسِ الحاجةِ العضويةِ التي تتحرّكُ داخليّاً من ذاتِها ، وتُثارُ للاشباع خارجيّاً . فالشّعورُ الجنسيُّ – مثلاً – لا يثورُ من نفسِهِ مطلقاً ، وإنما يحتاجُ الى ما يثيرُهُ منَ الخارجِ ، فلا رغبةٌ في الاجتماعِ الجنسيّ ، ولا أيُّ شعورٍ بذلكَ إلاّ اذا رأى الانسانُ واقعاً محسوساً يثيرُهُ أو تحدّثَ إنسانٌ أمامهُ عمّا يثيرُهُ منَ الوقائعِ ، أو تصوّرَ وقائعَ مرّتْ عليهِ سابقاً ، فعندها يُثارُ الشّعورُ المذكورُ . ووجودُ الغريزةِ في الإنسانِ لا يُسبّبُ قلقاً ، بل إثارةُ الشّعورِ الذي يتطلّبُ الإشباعَ هيَ التي تُسبّبُ القلقَ إذا لم يتأتّ الاشباعُ ، فإذا لم يتكاملْ شعورُ الإشباعِ لعدمِ وجودِ ما يثيرُهُ لا يتهيأ أيُّ قلقٍ مطلقاً . كما لا يتهيأ أيُّ كبتٍ إذا لم يكنْ واقعٌ أو فكرٌ يثيرُها . وكانَ منَ الحماقةِ وقِصَرِ النّظر أن تُوضعَ بينَ النّاس الأفكارُ التي تُعطي المفاهيمَ عنِ الجنسِ كالمؤلفاتِ الجنسيّةِ ،

والأفلامِ السينمائيّةِ والرواياتِ ، وغير ذلكَ منَ الوسائل المختلفةِ . وكانَ منَ الحمق وقِصَر النّظر أن يُفسحَ المجالُ لإيجادِ الواقعِ المحسوسِ الذي يثيرُ غريزةَ النّوعِ باختلاطِ الرّجالِ بالنساءِ ، وافساحِ المجالِ لهم بالخلوةِ والاحتكاك والمشاهدةِ على شواطىء البحار وغيرِها منَ الأمكنةِ المتعدّدةِ لأنّ هذهِ الحماقاتِ تشغلُ الشّابّ دائماً في تحقيقِ الاشباعِ وتجعلهُ قلقاً حينَ لا يُحقّقُ هذا الإشباعَ ، وهذا هو الانحطاطُ الفكريُّ أو الشقاءُ الدائمُ وهذا هو السببُ الأولُ لشيوع مثلِ هذهِ الفوضى الجنسيّةِ في المجتمعِ . فلَوْ رَجَعَ النّاسُ إلى الشّرعِ لَوجدُوا أنّهُ جاءَ بمفاهيمَ تُنظّمُ غريزة الجنسِ إيجابيّاً بنظامِ الزواجِ ، وسلبيّاً بالحيلولةِ بينَ الإنسان وما يُثيرُ الشّعورَ الجنسيَّ ، ولا يحقّقُ إشباعَهُ ، ولذلكَ حرّمَ الخلوةَ بيْنَ الرّجلِ والمرأةِ المحرّمةِ عليهِ . لأنّها تُثيرُ غريزةَ النّوعِ ، ولا يتحقّقُ له إشباعُها وفقَ النظامِ الذي يعتنقهُ فيسبّبُ له القلقَ أو مخالفةَ النّظامِ مخالفةً فاحشةً. وقد جاءَ دليلُ هذا التّحريمِ واضحاً في قولِ رسولِ اللهِ (ص) : « لاَ يَخْلُوَنَّ أَحَدُكُمْ بامرأةٍ إلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ » وقالَ : « ما اجتمعَ رجلٌ وامرأةٌ إلاَّ وكانَ الشّيطانُ ثالثَهُمَا » . كما قالَ « ما تَرَكْتُ بعدِي فتنةً أضرَّ على

رجالِ أمّتي مِنَ النساءِ » . ولهذا يجبُ على النّاسِ أن يُبعِدُوا ، ما يُثيرُ غريزةَ النّوعِ ، ويحرّكُ مشاعرَهُمْ استجابةَ لأمرِ الشّرعِ ومنَ الواجبِ إخفاءُ المُشوّقاتِ لإثارةِ الغريزةِ الجنسيّةِ كالأفلامِ والمراقصِ والصورِ والرّواياتِ والمؤلّفاتِ وعندئذٍ يُصفّى المجتمعُ ، ويهدأُ الشّابُّ ويثوبُ إلى رشدهِ ، ثُمَّ يعودُ إلى العلاقةِ الزوجيّةِ القائمةِ على بناءِ الأسرةِ والمحافظةِ عليها ، وتعودُ النّظرةُ المحترمةُ إلى المرأةِ على أساسِ أنّها أمٌّ وربّةُ بيْتٍ ، وعِرْضٌ يُصانُ . لا كما يُنظرُ إليها الآنَ وكأنّها متعةٌ كالسيّارةِ أو أيّةِ سِلعةٍ أخرى يتَمتّعُ بها صاحبُها قدرَ الاستطاعةِ .

التَّدَيُّن

والتديّنُ غريزةٌ طبيعيّةٌ ثابتةٌ ، وشعورٌ بالحاجةِ إلى الخالقِ المدبّرِ ، بغضّ النظرِ عن تفسيرِ هذا الخالقِ المدبّرِ. وقد وُجِدَ بوجودِ الإنسانِ ، سواءٌ كانَ مؤمناً بوجودِ الخالقِ أو كافراً به ، مؤمناً بالمادّةِ أو الطّبيعةِ . وهذا الشعورُ الإنسانيُّ حتميٌّ لأنهُ يُخْلَقُ مَعَهُ . وهوَ جزءٌ من تكوينهِ ، لا يمكنُ أن يخلوَ منهُ أو ينفصلَ عنهُ ، وهذا هو التديّنُ ، أو التقديسُ لما يعتقدُ أنهُ الخالقُ المدبّرُ ، أو ما يتصوّرُ أنّهُ قد حلَّ به الخالقُ المدبّرُ . وقد يظهرُ التّقديسُ بمظهرهِ الحقيقيِّ ، فيكونُ عبادةً ، وقد يظهر بأقلِّ صورةٍ ، فيكونُ التّعظيمُ والتّبجيلُ. والتقديسُ مُنتهى الاحترامِ القلبيّ،وهوَ أمرٌ فطريٌّ ، ولهُ مظاهرُ متعدّدةٌ أعلاها العبادةُ بأنواعِها ، وليسَ بناتجٍ عنِ الخوفِ ، بل عنِ التديّنِ لأنَّ التقديسَ لا يمكنُ أن يكونَ مظهراً من مظاهرِ الخوفِ ، لأنَّ الخوفَ مظهر من مظاهرِ الملقِ ، أوِ الدّفاعِ ، أوِ الهروبِ ، وذلكَ يناقضُ حقيقةَ التّقديس . والتديّنُ ، إذن ، غريزةٌ مستقلّةٌ تختلفُ

عن غريزةِ البقاءِ ، ولذلكَ نجدُ الإنسانَ متديّناً ، ومُنذُ أوجدهُ اللهُ على الأرضِ عَبَدَ الشّمسَ والكواكبَ والنارَ ، والأصنامَ ثُمَّ عَبَدَ اللهَ ، ولا نجدُ عصراً ولا أمّةَ ولا شعباً إلاَّ وقد عَبَدَ شيئاً ، حتى الشعوبُ التي اجبرَها السلاطينُ على تركِ التديّنِ أبَتْ إلاَّ أن تكونَ متديّنةً ، رغمَ القوّةِ التي سُلِّطَتْ عَلَيْها ، وتحمّلتِ الأذى في سبيلِ عبادتِها وأدائِها ، ولم تستطع أيّةُ قوّةٍ أن تنزعَ منَ الإنسانِ تَدَيُّنَهُ أو تُزيلَ تقديسَ الخالقِ منْ نفسهِ أو تمنعَهُ عنِ العبادةِ ، وإنّما استطاعَتْ أن تَكْبِتَ ذلكَ إلى زمنٍ لأنَّ العبادةَ مظهرٌ طبيعي كما أشَرْنا . أمّا ما يَظهرُ على بعضِ الملحدين من الكُفرِ أوِ الاستهزاءِ بالعبادةِ ، فلا يعني الكفرَ المُطلقَ . بل تحويل غريزةِ التديّنِ عَنْ عبادةِ اللهِ إلى عبادةِ المخلوقاتِ ، وتقديسِ الطّبيعةِ ، أوِ الأبطالِ ، أو ما شاكلَ ذلكَ ، مستعملاً في سبيلِها المغالطاتِ والتّفسيراتِ الخاطئةَ للأشياءِ ، ومِنْ هنا كانَ الكفرُ أصعبَ منَ الإيمانِ ، لأنهُ تحويلُ الانسانِ عَنْ فطرتهِ وعَنْ مظاهرِها الحقيقيةِ وذلكَ يحتاجُ إلى جهدٍ كبيرٍ . وما أصعبَ أن ينصرفَ الإنسانُ عَنْ خصائصِ طبيعتهِ وفطرتهِ ، ولذلكَ نجدُ الملحدينَ — حينَ ينكشفُ لهمُ الحقُّ ويشعرونَ بوجودِ اللهِ ، ثمَّ يُدركونَهُ بالعقلِ إدراكاً جازماً — يُسرعونَ الى الايمانِ ،

ويشعرونَ بالرّاحة والاطمئنانِ ، ويزولُ عنهمُ الكابوسُ الذي كانَ يُبهظُهُمْ.

وإيمانُ هؤلاءِ وأمثالِهِمْ يكونُ راسخاً قوياً لأنّهُ نابعٌ منَ الإحساسِ المؤدّي إلى اليقينِ ، لأنَّ عقلَهُمُ ارتبطَ بوجدانِهِمْ ، فأدركوا ادراكاً يقينيّاً وجودَ اللهِ ، وشعروا شعوراً دقيقاً بوجودهِ ، والتقَتْ فِطرتُهُمْ بعقلِهِمْ فكانت قوّةُ الإيمان.

***

الخوف

مظهر من مظاهر غريزة حب البقاء

الخوفُ مُشكلةٌ منَ المشكلاتِ الخطيرةِ التي تُكابدُها الشعوبُ المتخلفةُ والأممُ الضعيفةُ .

وإذا سيطرَ الخوفُ على شخصٍ وشلَّ ذاكرتهُ وقابليّةَ التمييزِ ، أفقدهُ لذّةَ العيشِ ، وأنبلَ الصفاتِ ، وأربكهُ ذهنياً حتى يفقدَ القدرةَ في الحكمِ على الأشياءِ .

وأخطرُ أنواعِ الخوفِ ، الخوفُ منَ الأوهامِ والأشباحِ . كما لو رأى شجرةً فتوهّمها حيواناً مُفترساً ، وإذا رأى عموداً تخيّلهُ شبحاً فأسرعَ في الهربِ منهُ . ولا يكونُ ذلكَ إلا عندَ ضعافِ العقولِ ، إمّا لأنَّ نُمُوَّهُمُ العقليَّ لَمْ يكتملَ كالأطفالِ ، أو لعدمِ معرفةِ المعلوماتِ الكافيةِ للرّبطِ بالواقعِ . ويُعالَجُ الخوفُ لدى هؤلاءِ إمّا بالتعمّقِ في البحثِ وتقريبِ الأشياءِ لإدراكِهِم ، وإمّا بإعطائِهِم أفكاراً متّصلةً بما يخافونَ منه على أن يكونَ لهذهِ الأفكارِ

واقع محسوس لديهم ، وبهذا العلاج يتخلّصون من سيطرة الخوف من الأوهام والأشباح إمّا بإزالته ، أو بتخفيفه تدريجيّاً إلى أن تنقلع بقاياه ..

وهناك نوع من الخوف شائع «ناتج» عن عدم الموازنة بين ما ينتج من القيام بالعمل ، وما ينتج من عدم القيام به . وكلاهما يسبّب أذى ، فيؤدّي الخطأ في هذه الموازنة إلى الخوف من بسائط الأمور والوقوع في المخاطر ، وذلك كالخوف من الحاكم الظّالم ، في أن يُوقع الأذى بالفرد الذي يؤدّي بدوره إلى إيقاع الأذى بالأمّة ، وكخوف الجنديّ في ساحة القتال من الموت الذي يؤدّي إلى إبادة الجيش كلّه . وهو واحد منه ، وكالخوف من السّجن في سبيل العقيدة التي يحملُها ، ممّا يؤدّي إلى ضياع العقيدة ، وهُوَ أكثرُ ألماً من السّجن .

وهذا الخوفُ خطرٌ جدّاً على الأمّة يؤدّي إلى المخاطر ، بل ربما أدّى إلى الدّمار والهلاك .

لكنّ الخوفَ نافعٌ ومفيدٌ في بعض الأحيان . فالخوفُ من الأخطار الحقيقية أمرٌ مفيدٌ أحياناً ، وهوَ واجبٌ ، والاستهتارُ به مضرٌّ ، ولا يجوزُ ، سواءٌ كانت الاخطارُ على

الفردِ نفسهِ أو على أمّتهِ ، فالخوفُ في هذهِ الحالةِ هـوَ الحارسُ والحامي .

ولذلكَ لم يكنْ بدّ من شرحِ الاخطارِ المُحدِقَةِ بالأمّةِ حتى تحسبَ حسابها وتعملَ للدّفاعِ عن نفسِها وتقضيَ على الأخطارِ المذكورةِ .

والخوفُ منَ اللهِ ومنْ عذابهِ أمرٌ مفيدٌ وواجبٌ وهوَ الحارسُ الأمينُ . ولذلكَ كانَ هذا النوعُ منَ الخوفِ أروعَ أنواعهِ في النّفوسِ . إنّهُ نافعٌ ومفيدٌ . ويجبُ أن يكونَ وأن يُعملَ على تكوينهِ ، لأنّهُ هو الحارسُ الأمينُ ، وهوَ الذي يضمنُ سيرَ الإنسانِ على الصّراطِ المُستقيمِ .

وبناءً عليهِ ، فإنَّ الخوفَ جزءٌ منْ فِطرةِ الإنسانِ .

والمفاهيمُ هيَ التي تُثيرُهُ فيه ، أو تُبعدُهُ عنهُ . وهوَ كما رأينا من أخطرِ الأمورِ على الإنسانِ في نواحٍ ، كما أنهُ منْ اكثرها فائدةً في نواحٍ أُخرى .

فلكي يتّقيَ الإنسانُ أخطارَهُ ويتمتّعَ بمنافعهِ يجبُ عليهِ أن يخضعَ للمفاهيمِ الصادقةِ وحدها ، ألا وهي مفاهيـمُ الإسلامِ .

وذلك بالنسبةِ لجميعِ مظاهرِ الغرائزِ التي فُطِرَ عليها الإنسانُ .

العِبَادَة

لا يجوزُ أن تُترَكَ العبادةُ للوجدانِ يُقرِّرها كما يتطلّبُ ، أو يؤديها الإنسانُ كما يتخيّلُ . بَلْ لا بدّ وأن يشتركَ العقلُ مَعَهُ لتعيينِ ما تَجِبُ عبادتُهُ ، لأنّ الوجدانَ عرضةٌ للخطأِ ومَدعاةٌ للضلالِ . وكثيراً ما يُدفعُ الإنسانُ لعبادةِ أشياءَ يجبُ تحطيمُها ، وكثيراً ما يُدفعُ لتقديسِ أشياءَ مُحْتَقَرة ، فإذا تُرِكَ الوجدانُ وَحْدَهُ يُقَرِّرُ ما يَعْبُدُهُ الإنسانُ أدّى الى الضّلالِ في عبادةِ غيرِ الخالقِ ، أو إلى الخرافاتِ في التقرّبِ إلى الخالقِ بما يُبعِدُ عنهُ ، ذلكَ أن الوجدانَ أو الضميرَ إحساسٌ غريزيٌّ أو شعورٌ يتراءى أمامَ واقعٍ محسوسٍ فيتجاوبُ معهُ ، أو تفكيرٌ يُثيرُ هذا الشعورَ ، فإذا أحدثَ الإنسانُ رجعاً لهذا الشّعورِ بمجرّدِ وصولهِ دونَ تفكيرٍ ، فربّما أدّى إلى الخطأِ والضّلالِ . قد ترَى — مثلاً — في الليلِ شيئاً فتظنّهُ عدوّاً لكَ ، فتتحرّكُ فيكَ غريزةُ البقاء في مظهرِ الخوف فإذا استجبْتَ لهذا الشّعورِ وأحدثْتَ الرّجعَ الذي يتطلّبُهُ . وهوَ الصراخُ أو الهربُ ، كانَ ذلكَ خطأً منكَ ، لأنكَ

تكونُ عندئذ ، سخريةَ السّاخرينَ . ولكن حينَ تَستعملُ عقلكَ وتفكّـرُ في هذا الشّعورِ قبلَ أن تُحدِثَ الرّجعَ ، يتَبيّنُ لكَ ما يجبُ أن تقومَ به منَ الأعمالِ ، فقدْ يكونُ الشبحُ عموداً كهربائياً أو شجرةً أو حيواناً . وحينئذٍ يتبدّدُ خوفُكَ وتظل سائراً إلى منزلكَ أو تتسلّقُ شجرةً للنجاةِ ، ولذلكَ لا يجوزُ أن يضطربَ الانسانُ بناءً على دافعِ الوجدانِ وحدَه . بل لا بدَّ من استعمالِ العقلِ معه . ولا يجوزُ أن تكونَ عبادةٌ إلاَّ وفقَ ما يرشدُ إليهِ العقلُ حتّى تكونَ لِمَنْ تَهْدِي الفِطرةُ لعبادتِهِ ، وهوَ الخالقُ المدبّر الذي يَشْعُرُ الإنسانُ بالحاجةِ إليهِ .

حاجة الإنسان إلى الرسل

فالعقلُ بعدَ أن يصلَ إلى الحكمِ بحقيقـــةِ وجودِ اللهِ عن طريقِ الآثارِ التي خلقَها اللهُ سبحانهُ وتعالى يرى نفسه عاجزاً عن فهم الحقائق المحيطة والمتصلة به ، ويرى من الواجب ان يكون هناك اتصالٌ واضحٌ بينهُ وبين خالقه ليرشدهُ ويهديَهُ الى الأمورِ التي يقف عاجزاً أمامها ولا قدرةَ لهُ على حلِّها . ولمّا كان العقلُ محدوداً والمحدودُ لا يستطيعُ أن يتصل بغيرِ المحدودِ شاء الله العظيم الخالق المدبر أن يتصل هو بنا .

ثمّ أتت رسلٌ تُخبرُ أنها أرسلت منَ اللهِ ، ببراهينَ تفوقُ عقلَ الإنسانِ ، فأتى موسى وعيسى ثمّ محمّدٌ فعلى هذا يكونُ البرهانُ الذي يأتي به الرسولُ هوَ المعجزةَ البشريّةَ التي تُثبتُ حقيقتهُ وتبيّنُ هويتَهُ ، وتُظهرُ رسالتَهُ وتؤكّدُ بأنّهُ رسولٌ من عندِ اللهِ . والمعجزةُ الأخيرةُ هيَ القرآنُ الكريمُ الذي أتى يُحدّدُ منَ النّاحيةِ الشّرعيّـــة علاقاتِ الإنسانِ بنفسهِ وبخالقهِ الكريمِ ، وبغيرهِ من بني

الانسانِ . والقرآنُ الكريمُ إمّا أن يكونَ من عند العرب وإمّا أن يكونَ من عند محمّدٍ وإمّا أن يكونَ من عندِ غيرِ العربِ . فأمّا أنه كان من عندِ العربِ فباطلٌ لأنّهم قاوموهُ وحاربوهُ ووصفوهُ بالسحر واتّهموهُ بالكذبِ ، وأمّا أنه كان من عندِ غيرِ العربِ فباطلٌ أيضاً لأنّ الإنسانَ الذي يعيشُ لغةً فيعبّرُ عن آلامهِ وفرحهِ بأسلوبها ونسجها لا يمكنُ أن يجاريَهُ ويباريَهُ الذي يريدُ أن يتعلّمَها وخاصّةً إذا تساويا بالمعلوماتِ وبالقدرةِ على الفهمِ ، وأمّا أنه كان من عندِ محمّدٍ فباطلٌ لأنّ محمداً انسانٌ والإنسانُ لا يمكنُ أن يصلَ إلى واحدةٍ من هذه الشّروطِ الثلاثةِ :

١ ـ لا يمكنُ لإنسانٍ أن يسبقَ عصرَهُ .

٢ ـ لا يمكنُ لإنسانٍ أن يتحدّثَ عن شيءٍ ما لم يسبقْ هذا الشيءُ إلى دماغهِ من واقعهِ الذي يعيشُهُ .

٣ ـ لا يستطيعُ أيُّ إنسانٍ أن يتحدّثَ من عصرينِ مختلفينِ أو أن يتحدّثَ بأسلوبينِ مختلفينِ.

وهذهِ الشروطُ الثلاثةُ أتتْ عن طريقِ محمّدٍ (ص) فأثبتَ معجزتَهُ ودمغتِ الباطلَ إلى يومِ الدينِ وهيَ موجودةٌ وميسورةٌ لكلِّ إنسان يريدُ أن يتفكّرَ أو ألقى السّمعَ وهو شهيدٌ .

ولوِ اطّلعتَ أيُّها الإنسانُ المفكّرُ لأدركْتَ الفارقَ الكبيرَ بينَ الحديثِ والقرآنِ الكريمِ وأيقنتَ أنّ القرآنَ الكريمَ هوَ من عندِ غيرِ صاحبِ الحديثِ أي من عندِ غيرِ محمّدٍ ، ولَوِ اطّلعتَ على الشّعرِ والنّثرِ الجاهليّ وما كانَ يُحيطُ بمحمّدِ بنِ عبدِ اللهِ لأيقنتَ أنّ هذا القرآنَ لم يَسبقْ إلى دماغِ محمدٍ شيءٌ منَ الواقعِ الذي عاشَهُ . فإذن يكونُ القرآنُ الكريمُ لم يتحدّثْ به أحدٌ من قبلِ محمدٍ والقرآنُ الكريمُ الذي سبقَ عصرَهُ وتحدّثَ عن الماضي والمستقبل وأشارَ إلى كثيرٍ من تركيبِ الكونِ الذي لم يُكتَشَفْ شيءٌ منه إلاّ في عصرِنا هذا ، والنّسجُ البلاغيُّ الذي نُسجَتْ به الفاظُهُ يقفُ الانسان العالمُ المفكّرُ بعدَ مضيٍّ أربعــةَ عَشَرَ قرناً مُكبِراً معظّماً مقدّساً هذا النّسجَ وهذا المعنى . فيكونُ القرآنُ الكريمُ معجزاً في القرنِ العشرينِ أكثرَ ممّا كانَ عليهِ لأنّهُ استمرَّ تحدّيهِ أربعةَ عَشَرَ قرناً . ومعَ نموِّ العقلِ البشريِّ عجزَ الإنسانُ عنِ الإتيانِ بسورةٍ واحدةٍ من مثلهِ . ولما ثبتَ عجزُ الإنسانِ عنِ الإتيانِ بمثلِ هذا القرآنِ ، وأيقنَ الإنسانُ يقيناً جازماً أنّهُ لا يستطيعُ أن يأتيَ بمثلهِ ، فاتّجهَ إلى فهمِ القرآنِ المُنزَلِ من عندِ خالقِ الإنسانِ ، فرأى أنَّ القرآنَ الكريمَ دلَّ دلالةً واضحةً على الكتبِ السّماويّةِ

وركّزَ على اثنينِ منها هما التوراةُ والانجيلُ أي ما أُنزلَ على موسى وما أُنزِلَ على عيسى عليهما السّلامُ .

وجاءَ في القرآنِ الكريمِ على لسانِ موسى قولُهُ تعالى: « وإذ قالَ موسى لقومه يا قومِ لِمَ تُؤذُونَنِي وَقَدْ تَعْلمونَ أنّي رَسُولُ اللهِ إلَيْكُمْ فَلَمّا زَاغُوا أزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ واللهُ لا يَهْدي القَوْمَ الفَاسقينَ » .

أيها القارىءُ الكريمُ .

فإذا اطّلعتَ على التّوراةِ وَجَدْتَ جملاً مكرّرةً تفيدُكَ أنَّ اللهَ سبحانَهُ وتعالى وعدَ إبراهيمَ وإسحقَ ويعقوبَ عليهمُ السلامُ بأنّهُ سيملّكُ ابناءَهُمْ بلاداً يوجدُ فيها لبنٌ وعسلٌ ، ثُمَّ تتكرّرُ المخالفاتُ من بني إسرائيلَ وعدمُ الامتثالِ لأوامر اللهِ ونواهيهِ فيعاقِبُهُم اللهُ على عدم انصياعهِمْ لأوامرهِ ، ثُمّ يتوبُون ويطبّقونَ ما شرعَ الله لهم فيُغدِقُ اللهُ عليهم نِعَمَهُ ، ثم يَعصُونَ . وهكذا حتّى المرحلةِ الأخيرةِ من حياة مُوسى إذ ملّكهم شيئاً منَ الأرضِ التي وعدهُم بها ، وملَّكَهُم بقيَّةَ ما وعدهُمْ به عن طريقِ يشوعَ بنِ نون فتَى موسى (ع) وينتهي القولُ إنّ اللهَ عزَّ وجلَّ وفّى بعهدهِ كاملاً كما قَطَعَهُ لآباءِ بني إسرائيلَ وجاءَ في سفرِ يشوعَ بنِ نون في آخرِ الفصلِ الحادي والعشرين

ما نصه « لم تسقط كلمة واحدة من جميع كلام الخير الذي كلم به الرب آل إسرائيل بل تم كله » ولكنهم هم يشهدون على أنفسهم أنهم من أكثر الأمم حنثاً بوعدهم ، بحيث لا يراجع الإنسان صفحة أو أكثر من التوراة إلا ويجد لبني إسرائيل معصية ونكراناً وجحوداً لنعماء الله عليهم وارتداداً عن عبادته إلى عبادة الأصنام .

كما أنه جاء في القرآن الكريم على لسان عيسى عليه السلام قوله تعالى « وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين » . فدلت هذه الآية على نبوة موسى (ع) وأنه رسول وأنه أنزلت عليه التوراة وعلى نبوة عيسى وأنه رسول ونبي ، وبشرت بمجيء رسول اسمه أحمد . كما أن الأناجيل الأربعة أتت على ذكر نبوة عيسى عليه السلام وقالت بأنه رسول من عند الله . لقد جاء في انجيل القديس متى في الفصل الحادي والعشرين ما نصه « ولما دخل (السيد المسيح) أورشليم ارتجت المدينة كلها قائلين : من هذا ؟ فقالت الجموع هذا يسوع النبي الذي من ناصرة الجليل » وفي

آخر الفصل الحادي والعشرين يقول « فلما سمع رؤساء الكهنة والفريسيون أمثاله (أي أمثال السيد المسيح) علموا أنه انما يتكلم عنهم فهمّوا أن يمسكوه ولكنهم خافوا من الجموع لأنه كان يُعَدُّ عندهم نبيّاً». وجاء في إنجيل القديس لوقا في الفصل السّابع أن السيّد المسيح خاطب شاباً ميتاً محمولاً على النّعش فقال «أيّها الشّابُّ لكَ أقول قُمْ فاستوَى الميتُ وبدأ يتكلّم فسلّمَهُ إلى أمّه فأخذَ الجميعَ خوفٌ ومجّدوا اللهَ قائلينَ لقد قامَ فينا نبيٌّ عظيمٌ وافتقدَ اللهُ شعبَهُ » وقالَ في الفصلِ العاشرِ عندما أرسلَ رُسُلَهُ إلى جميعِ الأقطارِ « مَنْ سَمِعَ منكم فقد سَمِعَ منّي ومَنِ احتقركُمْ فقد احتقرَني ومَنِ احتقرني فقد احتقرَ الذي أرسلني » وجاءَ في الفصلِ الثّالثَ عشَرَ عندما قيلَ للسيّدِ المسيحِ بأنَّ هيرودوسَ سيقتُلُه إذا تابعَ مسيرتَهُ أجابَ السيّدُ المسيحُ « ولكن ينبغي لي أن أسيرَ اليومَ وغداً والذي بعدَهُ لأنّهُ لا يمكِنُ أن يهلكَ نبيٌّ خارجَ أورشليم » .

وجاءَ في الانجيلِ للقديسِ يوحنا في الفصلِ العشرينَ لامرأة حاولتْ أن تلمسَهُ « قالَ لها يسوعُ لا تلمَسيني لأنّي لَمْ اصعدْ بعدُ إلى أبي ، بَلِ امضِي إلى إخوتي وقولي لَهُمْ

إنّي صاعدٌ إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكُمْ » هذا بالنسبةِ إلى الكتبِ السّماويّةِ الثلاثةِ والّتي ذكرَتْ عجزَ الإنسانِ أمامَ خالقهِ ، فمثلاً أتَتْ على ذكرِ علمِ الغيبِ وصرّحتْ بأنَّ هذا العلمَ لا يعلمُهُ إلاّ اللهُ سبحانَهُ وتعالى . فالأنبياءُ أنفُسُهُمْ عاجزونَ عن معرفةِ علمِ الغيبِ . وتقتصرُ معلوماتُهُمْ على ما علّمهُمْ إيّاهُ اللهُ عزَّ وجلَّ وعلى الأخص علمُ الساعةِ أي علمُ يومِ القيامةِ فلَمْ يخبرِ اللهُ عنها أحداً منْ خلْقِهِ وحتّى انبيائهِ ، فيأتي على ذكرِ يومِ القيامةِ إنجيلُ القدّيسِ مرقسَ في الفصلِ الثالث عشَرَ عندما تحدّثَ عَنْ علاماتِ يومِ القيامةِ فيقولُ السيّدُ المسيحُ « فأمّا ذلكَ اليومُ وتلكَ السّاعةُ فلا يعلمُها أحدٌ ولا الملائكةُ الذينَ في السماءِ ولا الابنُ إلاَّ الآبَ » وجاءَ في القرآنِ الكريمِ قولُهُ تعالى « إنَّ اللهَ عندَهُ علمُ السّاعةِ » وقولُهُ تعالى آمراً النبيَّ محمداً (ص) أن يصرّحَ ويقولَ « قُلْ (يا محمّدُ) إن أدري أقريبٌ ما تُوعدونَ أمْ يجعلُ لَهُ ربّي أمداً عالمُ الغيبِ فلاَ يُظْهِرُ على غيبِهِ أحداً إلاَّ مَنِ ارتضى منْ رسولٍ فإنّهُ يسلُكُ منْ بَيْنِ يدَيْهِ ومن خلفهِ رصَداً . ليعلَمَ أن قدْ أبلغوا رسالاتِ ربِّهِم وأحاطَ بما لدَيهم وأحصى كلَّ شيءٍ عدَداً » .

لمن الحكم ؟

بعد أن عرفنا واقع العقل وعرفنا قدرته الإنتاجية وطريقته التفكيرية وأيقنا بوجود تشريع سماوي منزل من عند الله سبحانه وتعالى عرفنا أن هذا العقل هو الذي اهتدى إليه وهو الأداة الصالحة الوحيدة لفهمه وهو الذي حكم أن هذا الشرع من عند الله . ومن أهمّ الأبحاثِ المتعلّقة بالحكمْ على الأفعالِ والأشياءِ وأولاها وألزمِها بياناً معرفةُ ،مَنِ الذي يرجعُ له اصدارُ الحكمِ عليها : العقلُ أم الشرع . لأنّ ما في الوجودِ من المحسوساتِ لا يخرجُ عن كونهِ أفعالاً وأشياء من صنع الإنسانِ أو أشياءَ ليست من صنعِ الإنسانِ ، ولما كانَ الإنسانُ بوصفهِ يحيا في هذا الكونِ هو موضعَ البحثِ ، وكانَ اصدارُ الحكمِ متعلقاً به ومن أجلهِ . فإنّه لا بدّ من الحكمِ على أفعالِ الإنسانِ وعلى الأشياءِ المتعلّقةِ بها ، فمن هو الذي له وحدَهُ أن يُصدرَ الحكمَ على ذلك ؟ هل هوَ اللهُ أم الانسانُ نفسُهُ ؟ وبعبارةٍ أخرى هل هو الشّرع أم العقلُ ؟ لأنّ الذي يعرّفنا أنّ هذا هو حكمُ الله هو الشرعُ ،

والذي يجعلُ الإنسانَ يحكمُ هو العقلُ ، فمن الذي يحكمُ إذاً ؟

أما موضوعُ اصدارِ الحكمِ على الأفعالِ والأشياءِ فهو الحسنُ والقبحُ لأنّ المقصودَ من اصدارِ الحكمِ هو تعيينُ موقفِ الانسانِ تجاه الفعلِ ،هل يفعلُهُ أم يتركُهُ أم يُخيّرُ بينَ تركِهِ وفعلِهِ ؟ وتعيينُ موقفِهِ تجاهَ الأشياءِ المتعلقةِ بها أفعالُهُ هل يأخذُها أم يتركُها أم يُخيّرُ بينَ الأخذِ والترك ؟ وكلٌّ هذا متوقفٌ على نظرتهِ للشيءِ هل هو حسنٌ أم قبيحٌ أم ليس بالحسنِ ولا بالقبيحِ ؟ ولهذا كان موضوعُ الحكمِ المطلوبِ هو الحسنُ والقبحُ ، فهل الحكمُ بالحسنِ والقبحِ هو للعقلِ أم للشّرع ؟ إذْ لا ثالثَ لهما في إصدارِ هذا الحكمِ .

والجوابُ على ذلك هو أنّ الحكمَ على الأفعالِ والأشياءِ إمّا ان يكونَ من ناحيةِ واقعِها ما هو ؟ وإمّا من ناحيةِ ملاءمتِها لطبعِ الإنسانِ وميولهِ الفطريةِ ومنافرتِها لها ، وإمّا من ناحيةِ المدحِ على فعلِها والذمّ على تركِها أي من ناحيةِ الثّوابِ والعقابِ . فيكونُ حكمُ الإنسانِ على الأشياءِ يتمثّلُ بثلاثِ جهاتٍ :

١ ــ مِنْ حيثُ واقعُها ما هو ؟

٢ ــ مِنْ حيثُ ملاءمتُها لطبعِ الانسانِ ومنافرتُها له .

٣ ــ مِنْ حيثُ الثّوابُ والعقابُ أو المدحُ والذمُّ .

فأمّا الحكمُ على الأشياءِ من ناحيةِ واقعِها ومن جهةِ ملاءمتِها للطّبعِ ومنافرتِها له ، فلا شكَّ أنَّ ذلكَ كلّهُ إنّما هو للانسانِ نفسهِ أيْ هو للعقلِ لا للشّرعِ ، فالعقلُ هو الّذي يحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ في هاتينِ الناحيتينِ ولا يحكمُ الشّرعُ في أيٍّ منهما ، إذ لا دخلَ للشّرعِ فيهما . وذلكَ مثل : العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ ، فانّ واقعهما ظاهرٌ منه الكمال والنّقصُ ، ومثل : إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركُهُ يهلكُ قبيحٌ ، فان الطّبعَ يميلُ لإسعافِ المشرفِ على الهلاكِ . فهذا وما شاكلَهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطرتِهِ وهو يشعرُ به ويدركُهُ ، ولذلكَ كان اصدارُ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء من هاتينِ الجهتينِ هو للانسانِ . فالحاكمُ فيهما هو الإنسانُ . أما الحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ من ناحيةِ المدحِ أو الذمِّ في الدنيا ، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرة فلا شكَّ أنّهُ لله وحدَهُ وليس للإنسانِ أي هو للشّرعِ ، وليس للعقلِ ، وذلك كحُسْنِ الإيمانِ وقبحِ الكفرِ وحسنِ الطّاعةِ وقبح

المعصيةِ وهكذا . والعقلُ هو إحساسٌ وواقعٌ ومعلوماتٌ سابقةٌ ودماغٌ . فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوّماتِ العقلِ فإذا لم يحسّ الإنسانُ بالشّيءِ لا يمكنُ لعقلهِ أن يُصدرَ حكماً عليهِ لأنّ العقلَ مقيّدٌ حكمُهُ علىالأشياء بكونـها محسوسةً ويستحيل عليه اصدار حكمٍ على غيرِ المحسوساتِ ، وكون الظّلمِ مما يُمدح أو يُذمُّ ليس مما يحسُّه الانسان لأنه ليس شيئاً يُحَسُّ ، فلا يمكن أن يُعقلَ ، أي لا يمكن للعقلِ اصدار حكمٍ عليه وهو أي مدح الظلمِ أو ذمّه وإن كان يشعرُ الانسانُ بفطرتهِ بالنّفرةِ منه أو الميلِ له ولكنّ الشعورَ وحده لا ينفعُ في اصدارِ العقل حكمَهُ على الشيء بل لا بدَّ من الحس .

ولذلك لا يمكنُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الفعلِ أو على الشّيءِ بالحسنِ أو القبحِ ، ومن هنا لا يجوزُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الأفعالِ أو الأشياءِ بالمدحِ أو الذمِّ لأنّهُ لا يتأتّى له اصدارُ هذا الحكم ويستحيلُ عليه ذلك .

ولا يجوزُ أن يُجْعَلَ إصدارُ الحكمِ للمدحِ والذمِّ لميولِ الإنسانِ الفطريّةِ لأن هذه الميولَ تُصدرُ الحكمَ بالمدحِ على ما يوافقُها وبالذمِّ على ما يخالفُها . وقد يكونُ ما يوافقُها مما يُذمُّ كالزنا واللواطِ والاسترقاقِ وقد يكونُ ما يخالفُها مما يُمْدَحُ كقتالِ الأعداءِ والصّبرِ على المكارهِ وقولِ الحقّ في حالاتِ تحقّقِ الأذى البليغِ .

ولذلك كان جعلُ الحكمِ للميولِ والأهواءِ خطأً محضاً ، لأنّهُ يجعلُ الحكمَ خاطئاً مخالفاً للواقعِ ، علاوةً على أنّهُ يكونُ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ حسبَ الهوى والشهواتِ ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ للإنسانِ اصدارُ الحكمِ بالمدحِ والذمِّ ، فيكون الذي يُصدرُ حكمَهُ بالمدحِ والذمِّ هو اللهُ سبحانَه وتعالى وليس الإنسانَ ، وهو الشّرعُ وليس العقل . وأيضاً فإنّهُ لو تُرِكَ للإنسانِ أن يحكمَ على الأفعالِ والأشياءِ بالمدحِ والذمِّ لاختلف الحكمُ باختلافِ الاشخاصِ والأزمانِ وليس في مقدورِ الإنسانِ أن يحكمَ عليها حكماً ثابتاً والمشاهدُ المحسوسُ أنَّ الانسانَ يحكمُ على أشياءَ أنها حسنةٌ اليومَ ثمّ يحكمُ العكسَ غداً . ويكونُ قد حكمَ على أشياءَ أنها قبيحةٌ ثمَّ يعودُ فيحكمُ عليها نفسها أنّها حسنةٌ ، وبذلك يختلفُ الحكمُ على الشيءِ الواحدِ ولا يكونُ حكماً ثابتاً فيحصلُ الخطأُ في الحكمِ ، ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقلِ ولا للانسانِ الحكمُ بالمدحِ والذّمِّ . وعليه فلا بدَّ ان يكونَ الحاكمُ على افعالِ العبادِ وعلى الأشياءِ المتعلّقةِ بها من حيثُ المدحُ والذمُّ هو اللهَ سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسانَ أي يكونُ الشّرعُ وليس العقلُ ، هذا من حيثُ الدليلُ العقليِّ على الحسنِ والقبحِ . أما من حيثُ الدليلُ الشّرعي فإنَّ الشّرعَ التزمَ التحسينَ والتقبيحَ لأمرهِ باتّباعِ الرسول

(ص) وذم الهوى ، ولذلك كان من المقطوعِ به شرعاً أن الحسنَ ما حسّنه الشّرعُ والقبيحَ ما قبّحه الشّرعُ من حيثُ الذمُّ والمدحُ ، والحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ بالمدحِ والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الانسانِ منها . فهو بالنسبةِ للأشياءِ يبيّن هل يجوزُ له أخذُها أو يحرمُ عليهِ ، ولا يتصوّرُ غير ذلك من حيثُ الواقعُ . وبالنّسبةِ لأفعالِ الإنسانِ هل يُطلبُ منه ان يقومَ بها او يطلبُ منه ان يتركَها أو يخيّرُ بينَ الفعلِ والتركِ . ولما كان هذا الحكمُ من هذه الجهةِ لا يكونُ إلا للشّرعِ لذلك يجبُ ان تكونَ احكامُ افعالِ الإنسانِ واحكامُ الأشياءِ المتعلقةِ بها راجعةً للشّرعِ لا للعقلِ .

الشَرعُ أو الشَرِيعَة

يُقالُ في اللُّغةِ شرعَ الواردُ يشرعُ شرعاً إذا تناولَ الماءَ بفيهِ .

والشِّرعةُ والشَّريعةُ في كلامِ العربِ هيَ موردُ الشّاربةِ التي يشرعُها النّاسُ فيشربونَ منها ويستقُونَ والعربُ لا تسميها شريعة حتى يكونَ الماءُ عدّاً لا انقطاعَ لهُ .

والشّريعةُ والشِّرعةُ اصطلاحاً: ما سنَّ اللهُ منَ الدينِ وأمرَ بهِ كالصّومِ والصّلاةِ والحجِّ والزّكاةِ والجهادِ وسائرِ المُعاملاتِ والعُقوباتِ إلى غيرِ ذلكَ من الأحكامِ الشّرعيّةِ . ومنهُ قولُهُ تعالى « ثُمَّ جعلناكَ على شريعةٍ منَ الأمرِ »، وقولُهُ تعالى « لكُلٍّ جعلنا منكُم شرْعَةً ومنهاجاً » قالَ ابنُ عبّاسٍ : شرعةً ومنهاجاً أيْ سبيلاً وسُنّةً . فيكونُ الرّابطُ هنا بينَ المعنى اللُّغويِّ وبينَ معنى الاصطلاحِ الشّرعيِّ أنَّ كلمةَ شرعةٍ وشريعةٍ في اللُّغةِ تعني مصدرَ الماءِ أي اليُنبوعَ الذي يتفجّرُ منهُ الماءُ بدونِ انقطاعٍ ،

والماءُ هُوَ أصلُ الحياةِ وأساسُها ، كما أنَّ الشّريعةَ الكاملةَ في المعنَى الاصطلاحيّ هيَ مصدرُ التّشريعِ أي مصدرُ الدّساتيرِ والقوانينِ الّتي لا ينضبُ معينُها وهيَ الخطوطُ العريضةُ الّتي تُستنبطُ منها الاحكامُ لمعالجةِ جميعِ المشاكلِ الحياتيّةِ المتجدّدةِ والمتعدّدةِ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ كما أنَّ الدّينَ الإسلاميَّ هُوَ المنهلُ الأمثلُ لمعرفةِ مصدرِ الحياةِ وما قَبْلَها وما بعدَها .

بعد هذا التعريف ، وبعد هذه الأبحاث الدقيقة الواضحة المميزة الدامغة للعقل والشرع ، سأقدم شيئاً من الاحكام المتعلقة بالحكم والاقتصاد والاجتماع منبثقاً عن الشريعة الاسلامية يقابله شيء من الاحكام التي طبقت قديماً وتطبق حديثاً والتي حسنها وأقرها العقل .

الشريعة الإسلامية

لا تقعُ واقعةٌ ولا تطرأُ مشكلةٌ ولا تحدثُ حادثةٌ، إلاّ ولها حكمٌ. فقد أحاطتِ الشّريعةُ الاسلاميّةُ بجميعِ أفعالِ الانسان إحاطةً تامّةً شاملةً، فلم يقعْ شيءٌ في الماضي ولا يعترضُ شيءٌ في الحاضرِ، ولا يحدثُ شيءٌ في المستقبلِ إلاّ وله حكمٌ في الشّريعةِ الاسلاميّةِ. قالَ اللهُ تعالى « ونَزّلْنَا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلِّ شيءٍ » وقال تعالى « اليومَ أكملتُ لكمْ دينَكم » فالشريعةُ لم تهملْ شيئاً من أفعالِ العبادِ مهما كان، فهي إمّا أن تُنَصِّبَ دليلاً له بنصٍّ من القرآنِ والحديثِ. وإمّا أن تضع أمارةً في القرآن والحديث تنبّه المكلّفَ على مقصدِها فيه وعلى الباعثِ على تشريعه لأجلِ ان ينطبقَ على كلِّ ما فيه تلك الامارةُ او هذا الباعثُ. ولا يمكنُ شرعاً ان يوجدَ فعلٌ للعبدِ ليس له دليلٌ او أمارةٌ تدلّ على حكمه لعمومِ قولهِ « تبياناً لكلِّ شيءٍ »، وللنصِّ الصّريحِ بأنّ اللهَ قد أكملَ هذا الدّينَ، فإذا زعمَ أحدٌ أنّ بعضَ الوقائعِ خاليةٌ من الحكمِ الشّرعيّ فإنّهُ يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنهُ

الكتابُ وأنَّ هذه الشريعةَ لم يكملها الله تعالى بدليلِ وجودِ فعلٍ لم يذكرْ حكمهُ فهي شريعةٌ ناقصةٌ . هـذا الزعمُ معارضٌ لنصٍّ القرآنِ ، ولذلك يكونُ زعماً باطلاً حتى لو وُجدتْ أحاديثُ عن الرّسولِ (ص) تتضمّنُ هذا المعنى أي وجودَ بعضِ أفعالِ العبادِ لم تأتِ الشّريعةُ بحكمٍ له، فإنَّ مثلَ هذه الأحاديثِ تُردُّ درايةً لمعارضتها لنصٍّ القرآنِ القطعيِّ الثبوتِ والدلالةِ لأنّ آيةَ « تبياناً لكلِّ شيءٍ » وآيةَ «أكملتُ لكم دينكمْ » قطعيّةُ الثبوتِ ، قطعيّةُ الدلالةِ ، فأيّ خبر آحادٍ يعارضُها يُردُّ درايةً ولهذا لا يحقّ لمسلمٍ بعد التفقّهِ في هاتينِ الآيتينِ القطعيّتينِ ان يقولَ بوجودِ واقعةٍ واحدة من أفعالِ الانسانِ لم يبيّن الشّرعُ لها محلَّ حكمٍ ولا بوجهٍ من الوجوه .

الدّولة

الدّولة : هي مجموع الأرض والشّعب والحكم

تعريف الدّولة الاشتراكية الشيوعية

هي قوة مطلقة التصرّف ، وغاية يُسعى إليها
وهي تتولّى عن الجماعة والأفراد جميع شؤونهم ووسائلهم
وهم يقدّسون الدّولة

وأمّا الدّولة في الإسلام

فهي مقيّدة التصرّف في الشّرع ، وهي طريقة لتنفيذه
وهي تتولّى عن الجماعة شؤونها ووسائلها ، ولا تتدخّل في شؤون الفرد
إلّا إذا عجز الفرد عن شؤونه ، والغاية في الإسلام ليست الدّولة
بل هي رضوان الله سبحانه وتعالى

وأمّا الدّولة في النظام الديمقراطي الرأسمالي

فهي تقوم لضمان الحرّيّات الأربع : حرّيّة الرأي ، حرّيّة الملك
حرّيّة العقيدة ، والحرّيّة الشّخصيّة
وإذا تأمّنت هذه الحرّيّات فلا يحقّ للدّولة أن تتدخّل
في شؤون أحد .

المبدأ

والدين الإسلامي هو مبدأ، أو عقيدة عقلية ينبثق عنها نظام

والمبدأ من حيث التعريف هو الفكر الأساسي الذي تبنى عليه بقية الأفكار الفرعية.

والمبدأ من حيث التنفيذ هو : فكرة وطريقة.

والفكرة : هي التي تعالج مشاكل الإنسان مثل أحكام البيع والإجارة والإرث والزواج والطلاق الخ ..

والطريقة : هي نظام الحكم، ونظام العقوبات، والسياسة الخارجية والجهاد وكيفية حمل الدعوة.

فالطريقة وجدت لتنفيذ الفكرة والمحافظة عليها.

وأما العقيدة

فهي القاعدة الفكرية : فالتصديق والتكذيب يحصلان على اساسها

وهي تعين للإنسان وجهة نظر في الحياة، وعنها تنبثق جميع الأنظمة التي يعتقدها.

وبناء على هذا التعريف للمبدأ نحكم بوجوب العمل بالطريقة التي أهملها المسلمون ولم يفكروا جادين بالعودة لها حتى الآن.

وإذا لم يعودوا للعمل بالطريقة تبقى جميع أفكارهم الاسلامية التي يعتقدونها أفكاراً خيالية، فيكون العمل بالطريقة ضرورياً ضرورة بقائهم وعزهم إذا ارادوا البقاء والعزة

والمبدأ الإسلامي بفكرته وطريقته لا يفهم فهماً دقيقاً وسليماً إلا عن طريق معرفة اللغة العربية

اللُّغَةُ وَسَبَبُ وَضْعِهَا

اللغةُ هي عبارةٌ عنِ الألفاظِ الموضوعةِ للمعاني . فلمَّا كانت دلالةُ الألفاظِ على المعاني مستفادةً من وضعِ الواضع كانَ لا بدَّ من معرفةِ الوضعِ ثمَّ معرفةِ دلالةِ الألفاظِ . والوضعُ هو تخصيصُ لفظٍ بمعنى ، ومتى أُطلقَ اللّفظُ فُهِمَ المعنى ؛ وسببُ وضعِ اللغةِ هو أنَّ الانسانَ محتاجٌ إلى غيره من أبناءِ جنسهِ لأنّهُ لا يستطيعُ أن يستقلَّ بما يحتاجُ إليهِ في المعاشِ والغذاءِ واللّباسِ والمسكنِ والسلاحِ إبقاءً للجسدِ وصوناً لهُ من الحرّ والبردِ والاعتداء ولذلك كانَ لا بدَّ لهُ منَ الاجتماعِ معَ غيرهِ من بني الإنسانِ ، ومن هنا كانَ اجتماعُ الإنسانِ بالإنسانِ أمراً طبيعياً . فالإنسانُ اجتماعيٌّ بطبعهِ ، وهذا الاجتماعُ بينَ الناس لا يتمُّ فيهِ التعاونُ إلا بأن يعرفَ كلٌّ منهم ما في نفسِ الآخرِ ، فاحتيجَ إلى شيءٍ يحصلُ بهِ التعريفُ . ومن هنا جاءَ وضعُ اللغاتِ لأنَّ هــذا التعريف لمــا في الذّهنِ لا يتمُّ إلا باللّفظِ أو الإشارةِ

أو المثالِ . واللفظُ أفيدُ منَ الإشارةِ أوالمثالِ لعمومهِ . إذ اللفظُ يشملُ الموجوداتِ ، محسوسةً ومعقولةً ، ويشملُ المعدوماتِ ، ممكنةً أو ممتنعةً ، لإمكانيةِ وضعِ اللفظِ بإزاءِ ما أُريدَ من تلكَ المعاني ، بخلافِ الإشارةِ ، فانّه لا يمكن وضعُها إزاءَ المعقولاتِ ولا الغائبِ ولا المعلوم ، وبخلافِ المثالِ ، فإنّهُ يتعذّرُ أو يتعسّرُ أن يحصلَ لكلّ شيءٍ مثالٌ يطابقهُ ، لأنّ الأمثلةَ المجسّمةَ لا تفي بالمعدوماتِ . وأيضاً فإنّ اللّفظَ أيسرُ منَ الإشارةِ والمثالِ ، لأنّ اللّفظَ مركّبٌ منَ الحروفِ الحاصلةِ منَ الصّوتِ ، وهو يحصلُ منَ الإنسانِ طبيعيّاً ، فكانَ اتخاذهُ وسيلةً للتعبيرِ عما في النفسِ أظهرَ وأولى . ومن هنا كانَ سببُ الوضعِ للّغاتِ هو التعبيرَ عمّا في النفسِ ، وكانَ موضوعُها هو الألفاظَ المركّبةَ من الحروفِ واللّفظُ قد وُضعَ للتعبيرِ عمّا في الذّهنِ وليسَ للماهيّةِ ، فهوَ غيرُ الفكرِ . فالفكرُ هو الحكمُ على الواقعِ ، إذ الفكرُ عبارةٌ عن نقلِ الواقعِ بواسطةِ الإحساسِ إلى الذّهنِ مع معلوماتٍ سابقةٍ تفسّرُ هذا الواقعَ ؛ بخلافِ اللفظِ فإنّهُ لم يُوضعْ للدّلالةِ على حقيقةِ الواقعِ ولا على الحكمِ عليهِ بل وُضعَ للتعبيرِ عمّا في الذّهنِ ، سواءٌ طابقَ الواقعَ أم خالفهُ . لأنّ إطلاقَ اللّفظِ دائرٌ معَ المعاني الذّهنيّة دونَ الخارجيةِ . فإنّا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنّهُ قلم فأطلقنا عليه

لفظَ القلمِ ، فإذا دَنَوْنَا منهُ وظنناهُ ملعقةً أطلقنا عليهِ لفظَ الملعقةِ ، ثمّ إذا دَنونا منهُ ظننّا أنّهُ سكّين أطلقنا عليهِ لَفظَ السكّين ؛ فالمعنى الخارجيّ لم يتغيّر معَ تغيرِ اللّفظِ فدلّ على أنّ وضعَ الألفاظِ ليسَ للواقعِ الخارجي بل للصورة المنطبعةِ في ذِهنِ الإنسانِ ، وأيضاً لو قلنا سمير جالسٌ ووضعنا الألفاظَ لجلوسِ سميرِ الموجودِ في الخارجِ ، ثُمّ وَقَفَ سميرٌ أو مَشَى أو نامَ فدلّ على أنّ الوضعَ ليسَ للحقيقةِ القائمةِ وإنّما هو تعبيرٌ عمّا في الذّهنِ .
فالألفاظُ وُضعتْ ليُفيدَ الوضعُ النّسبَ الإسناديَّةَ او التقيديّةَ أو الاضافيةَ بينَ المفرداتِ يُضمّ بعضها إلى بعضٍ كالفاعليّةِ والمفعوليّةِ وغيرِهما ، ولإفادةِ معاني المركّباتِ من قيامِ وجلوسٍ ، فلفظ « سميرٌ جالسٌ » مثلا ، وُضعَ ليستفاد بهِ الإخبارُ عن مدلولهِ بالجلوسِ او غيرهِ ، وليسَ القصدُ منَ الوضعِ أن يُستفادَ بالألفاظِ معانيها المفردةُ التي تُصوّرُ تلكَ المعاني بل القصدُ منْ وضعِ اللّفظِ إفادة النسبِ ليحصلَ التعبيرُ عما في الذّهنِ .

وأمّا وضعُ اللّغاتِ فهوَ أنّ اللغاتِ كلّها اصطلاحيةٌ فهي منْ وضعِ الناسِ ولَيْسَتْ من وضعِ اللهِ تعالى ، واللّغةُ العربيّةُ كسائرِ اللّغات وضعَها العربُ واصطلحوا عليها

فتكونُ من اصطلاحِ العربِ وليستْ توقيفاً من اللهِ سبحانهُ وتعالى . وأمّا قولُهُ تعالى : « وعَلّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها » فإنَّ المرادَ مُسمّياتِ الأشياءِ لا اللّغاتِ، أي عَلّمهُ حقائقَ الاشياء وخواصّها أي أعطاه المعلومات التي يستعملها للحكم على الأشياءِ التي يُحسّها فإنَّ الإحساسَ بالواقعِ لا يكفي وحدَهُ للحكمِ عليهِ وإدراكِ حقيقتهِ بل لا بُدّ من معلوماتٍ سابقةٍ يُفسّرُ بواسطتها الواقعُ . وأمّا تعبيرُ القرآنِ الكريمِ بكلمةِ الأسماء فإنهُ قد أطلَقَ الاسمَ وأرادَ المسمّى كما يدلّ على ذلكَ الواقعُ ، فإنّ آدمَ عرَفَ الأشياءَ ولم يعرفِ اللغاتِ ، فكلٌّ ما يُعرفُ ماهيتُهُ ويُكشفُ عن حقيقتهِ هو محلُّ التّعليمِ والمعرفةِ ، واللغةُ إنّما هي وسيلةٌ للتعبيرِ ليس إلاَّ ، فسياقُ الآيةِ يدلُّ على أنَّ المراد من كلمةِ «الأسماءَ كلّها » المسمّياتُ أي الحقائقُ والخواصُّ . وأمّا قولُهُ تعالى: «ومن آياتِهِ اختلافُ ألسنَتِكُمْ» أي لغاتكُمْ فلا دلالة فيهِ على أنَّ اللغاتِ من وضعِ اللهِ تعالى لأنَّ معنى الآيةِ : ومن الأدلّةِ على قدرةِ اللهِ كونُكم تختلفون في اللّغاتِ وليس معناها كون اللهِ سبحانَهُ وتعالى قد وضعَ لغات مختلفةً إذ لو كانتِ اللّغاتُ توقيفيّة عنِ اللهِ عزَّ وجلَّ لَلَزِمَ تقدُّمُ بعثةِ الرّسلُ على معرفةِ اللّغاتِ حتى يعرّفوا الناسَ اللّغةَ التي وضعها اللهُ ثُمَّ بعدَ ذلكَ يُبَلّغُهُمْ الرّسالةَ ،

لكنَّ البعثةَ متأخرةٌ والدليلُ على هذا قولُهُ تعالى : « وما أرْسَلْنَا مِنْ رسولٍ إلَّا بلسَانِ قَوْمِهِ» وبِهذا يَثْبُتُ أنَّ اللغَةَ ليستْ توقيفيّةً عن طريقِ الوَحي أي من وضعِ اللهِ عزَّ وجلَّ بل هي من وضعِ الإنسانِ .

• • •

القرآن عربي

لم يشتملِ القرآنُ الكريمُ على كلمةٍ واحدةٍ غيرِ عربيّةٍ مُطلقاً بل كلهُ عربيٌّ ، والدليلُ على ذلك قولهُ تعالى : « إنّا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربيّاً » وقولهُ « بِلِسَانٍ عربيٍّ مُبِينٍ » وقولهُ « ومَا أرسلْنَا مِنْ رسولٍ إلاّ بِلِسَانِ قومِهِ » فلو اشتملَ القرآنُ على غيرِ اللّغةِ العربيّةِ لكانَ مخالفاً لهذهِ الآياتِ ، ويكونُ الرّسولُ (ص) قد أُرسلَ بغيرِ لسانِ قومِهِ ؛ والقرآنُ يُطلَقُ على مجموعِهِ وعلى جزءٍ منهُ ، فلو كانَ جزءٌ منه غيرَ عَربيٍّ لما كانَ منَ القرآنِ ، وأيضاً فإنَّ اللهَ تعالى يقولُ « وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قرآناً أعجمياً لقالُوا لَوْلاَ فُصِّلَتْ آياتُهُ » . فنفَى أن يكونَ أعجمياً .

وأمّا اشتمالُ القرآنِ على ألفاظٍ مأخوذةٍ منَ اللّغاتِ الأخرى كاشتماله على لَفظِ « المشكاةِ » وهي لفظةٌ هنديّةٌ وقيلَ حبشيّةٌ وهي الكوّةُ ، وعلى لفظِ « القسطاسِ » وهي روميّةٌ ومعناها الميزانُ ، وعلى لفظِ « الاسْتَبْرَقِ » ومعناها

الدّيباجُ الغليظُ ، وعلى لفظِ « سجيل » ومعناها الحجرُ من الطينِ وهما لفظتانِ فارسيّتانِ فإنّهُ لا يكونُ بذلكَ مشتملاً على كلمات غيرِ عربيّةٍ لأنَّ هذه الألفاظَ قد عُرِّبَتْ فصارت معرّبَةً ، فهو مشتملٌ على ألفاظٍ مُعَرَّبةٍ لا على ألفاظ غيرِ عربيّةٍ . واللفظُ المعرّبُ عَربيٌّ . كاللفظِ الّذي وضعتْهُ العربُ سواءٌ بسواءٍ . والشِّعرُ الجاهليّ قدِ اشتملَ على الفاظ معرّبةٍ من قَبلِ أن يُنَزَّلَ القرآنُ مثلَ كلمةِ « السّجنجل » بمعنى المرآةِ في شعرِ امْرِىءِ القيسِ وغيرِها منَ الكلماتِ عندَ كثيرٍ من شعراءِ الجاهليةِ . والعربُ كانوا يعتبرونَ اللّفظةَ المعرّبةَ عربيةً كاللفظةِ الّتي وضعوها سواءٌ بسواءٍ . والتّعريبُ ليسَ أخْذاً للكلمةِ منَ اللّغاتِ الأخرى كما هي ووضعها في اللّغةِ العربيّةِ بلِ التعريبُ هوَ أن تُصاغَ اللّفظةُ الأعجميّةُ بالوزنِ العربيّ فتصبحَ عربيّةً بعدَ وضعها على وزنِ الألفاظِ العربيّةِ ، أو على حَدٍّ قولهم على تفعيلةٍ من تفعيلات اللغة العربية مثْلَ أفْعَلَ وَفَعَلَ وَفَاعَلَ وافْتَعَلَ وانْفَعَلَ وغيرِها . فإن وافقتْها ووافقتْ حروفُها حروفَ اللغةِ العربيّةِ أخذوها ، وإنْ لم تكن على أوزانِ التّفعيلاتِ العربيّةِ ولم توافق أيَّ وزنٍ من أوزانِ العربِ حَوَّروها بزيادةِ حرفٍ أو بنقصانِ حرفٍ أو حروفٍ وصاغُوها على الوزنِ العربيّ ؛ وكذلك يفعلونَ في حروفها ، فيحذفون الحرف الذي لا ينسجم مع اللغة العربية ويضعون بدلاً منهُ حرفاً من حروفها حتى يُصبحَ جزءاً منها . فالتّعريبُ هو صوغُ الكلمةِ الأعجميّةِ صياغةً

جديدةً بالوزنِ والحروفِ حتى تُصبحَ لفظةً عربيّةً في وزنها وحروفها .

وبمناسبةِ الحديثِ عنِ الألفاظِ المعرَّبةِ قد يردُ سؤالٌ هوَ: هلِ التّعريبُ خاصٌ بالعربِ الأقحاحِ الذينَ وضعُوا اللّغةَ العربيَّة ورُويتْ عنهُم أمِ التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلِّ عصرٍ ؟

الجوابُ على ذلكَ : التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلِّ عصرٍ على شرطِ أن يكونَ مجتهداً في اللّغةِ العربيّةِ . لأنَّ التّعريبَ ليسَ وضعاً أصليّاً وإنّما هوَ صياغةٌ على وزن مخصوصٍ بحروفٍ مخصوصةٍ . هذا هو واقعُ التّعريبِ ، وأمّا الوضعُ فخاصٌ بالعربِ الأقحاحِ وحدهُم،ولا يجوزُ لغيرهم لإنّهُ إيجادٌ من شيءٍ غيرِ موجودٍ من الكلامِ واصطلاحٌ ابتداء فلا يصحُّ إلاَّ لأهلِ الاصطلاحِ ، ولكنَّ التّعريب ليسَ إيجاداً لشيءٍ غيرِ موجودٍ بل هو اجتهادٌ في الشيءِ الموجودِ ، وهوَ ليسَ اصطلاحاً ابتداء وإنّما هو اجتهادٌ في ما جرى الاصطلاحُ عليهِ . فإنَّ العربَ قد حدّدتْ اوزانَ اللّغةِ العربيّةِ وتفعيلاتها ، وحدّدتْ حروفَ العربيّةِ بحروفٍ معينةٍ وعددٍ محدّدٍ ، والتّعريبُ هوَ صَوغُ لفظةٍ من هذهِ الحروفِ على وزنٍ منَ الأوزانِ العربيّةِ .

ومن هنا كانَ جائزاً لكلِّ مجتهدٍ في اللّغة العربيّةِ ، فهو كالاشتقاقِ سواءٌ بسواءٍ . فالاشتقاقُ أن تصوغَ من المصدرِ فعلاً أو اسمَ فاعلٍ أو اسمَ مفعولٍ أو غيرَ ذلكَ منَ المشتقاتِ من حروفِ العربيّةِ وعلى استعمالِ العربِ ، سواءٌ أكانَ ما صغتَهُ قد قالتهُ العربُ أم لم تقلهُ . والمشتقُّ لا خلافَ في جوازهِ لكلِّ عالمٍ بالعربيّةِ ، فكذلكَ التّعريبُ لانّهُ صياغةٌ وليسَ بوضعٍ ، ولهذا فإنَّ التّعريبَ ليسَ خاصّاً بالعربِ الأقحاحِ بلْ هوَ عامٌّ لكلِّ مجتهدٍ باللّغةِ العربيّةِ ، غيرَ أنّهُ ينبغي أن يُعلَمَ أنَّ التعريبَ خاصٌّ باسماءِ الأشياءِ وليسَ عامّاً لكلِّ لفظ اعجميّ. فالتّعريبُ لا يُدخلُ الألفاظَ الدّالّةَ على المعاني ولا الجُمَلَ الدّالّةَ على الخيالِ ، وإنما هو خاص باسماءِ الأشياءِ ولا يَصحُ في غيرها مُطْلقاً. والعربُ حين عرَّبتْ إنما عربت أسماءَ الأشياءِ ولم يجرِ التّعريبُ في غيرِها . فإنّهم بالنّسبةِ للمعاني قد وضعوا الاشتقاق وبالنّسبةِ للتخيّلاتِ والتّشبيهاتِ قد وضعوا المجازَ ولم يستعملوا التّعريبَ إلاّ في اسماءِ الأشياءِ ، ويدخلُ فيها اسماءُ الأعلامِ مثلَ إبراهيمَ . ولهذا لا يجوزُ التّعريبُ إلاّ في أسماءِ الأشياءِ واسماءِ الأعلامِ ولا يجوزُ في غيرِهما . أمّا غيرُ اسماءِ الأشياءِ وأسماءِ الأعلامِ فإنَّ مجالَ أخذِها واسع في الاشتقاقِ والمجازِ . فإنَّ الاشتقاقَ مجالٌ واسعٌ لأخذِ المعاني والتعبير عنها مهما بلغت من الكثرةِ والتّنوُّعِ ، وكذلك المجازُ مجالٌ خصبٌ لأخذِ الخيالِ

والتّشبيهاتِ والتّعبيرِ عنها مهما كانت. ومن هنا كانَ لزاماً على علماءِ اللّغةِ العربيّةِ أن يُوجدُوا ألفاظاً جديدةً للأسماءِ والمعاني الجديدةِ ولا مناصَ لهم من إيجادِ هذهِ الألفاظِ الجديدةِ وإلاّ وقفوا عنِ السّيرِ معَ الحياةِ ومتطلّباتِها، ووقفوا عن بيانِ حُكمِ الشّرعِ في وقائعَ وأشياءَ لا بدَّ من بيانِ حكمِ الشّرعِ فيها. واللّغةُ العربيّةُ نفسُها إنّما تبقى وتحيا بالاستعمال فإذا وُجِدَتْ معانٍ جديدةٌ ضروريةٌ لحياةِ الأمّةِ ولم توجَدْ في اللّغةِ العربيّةِ ألفاظٌ تعبّرُ بها عنها انصرفتِ الأمّةُ حتماً إلى لُغَةٍ أخرى لتعبِّرَ بها عمّا هُوَ من ضروريّاتِها وبذلكَ تجمدُ اللّغةُ ثمَّ معَ الزّمنِ تُتْرَكُ وتُهجر.

ومن هنا كان التّعريبُ كالاشتقاقِ والمجازِ ضرورةً من ضروراتِ حياةِ اللّغةِ العربيّةِ وبقائِها ولذلكَ لا بدَّ منَ التّعريبِ، واللّغةُ العربيّةُ ليستْ في حاجةٍ لأن يُؤخَذَ معنى اللفظةِ الأعجميّةِ ويعبّرَ عنه بلفظٍ يدلُّ على معنى مثلِهِ بالعربيّةِ كما حاولَ المسلمونَ أن يفعلوا ذلكَ، بل تُؤخذُ اللّفظةُ الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على وزنٍ عربيٍّ فما فعلوهُ من وضعِ كلماتِ قطارٍ وسيّارةٍ وهاتفٍ ومِقودٍ وما شاكلَ ذلكَ عمَلٌ كلُّهُ خطأٌ، ويدلُّ على الجمودِ الفكريّ وعلى الجهلِ المُطبقِ. فهذهِ أشياءُ وليستْ معانيَ ولا تخيّلاتٍ

وتشبيهات فلا تُوضَعُ لها اسماءٌ لمعاني تشبهها ولا تُشتقُّ لها أسماءٌ وإنّما تُؤخذُ أسماؤها الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على تفعيلةٍ من تفعيلاتِ العربِ . فكلمةُ « تلفون » كان يجبُ أن تُؤخذَ كما هي لأنَّ وزنَها وزنٌ عربيٌّ « فعلول » ومنها عربون وحروفُها كلُّها حروفٌ عربيّةٌ وكلمةُ « كِدون » وزنُها عربيٌّ « فعول » ومنهُ جهول ولكنَّ حرف « G » غيرُ موجودٍ في اللغةِ العربيّةِ فيوضعُ بدلاً منه حرف « غ » فيُقالُ « غدون » أو « ج » فيُقالُ « جدون » فتصبحُ لفظةً معرّبةً وهكذا . ومن هنا كانتِ الألفاظُ التي وُضعت لأسماءِ الأشياءِ الجديدةِ كالقطارِ والسيّارةِ ونحوِهما لا تُعتبرُ من الفاظِ اللّغة العَربيّةِ مُطلقاً لانَّ اللفظَ العربيَّ هو اللّفظُ الذي وضعه العربُ للدّلالةِ على معنى معينٍ ، فإذا حصلَ اصطلاحٌ للفظٍ وضعَهُ العربُ على معنى لم يضعوهُ لهُ كانَ ذلكَ حقيقةً شرعيّةً أو حقيقةً عُرفيّةً وليسَ حقيقةً لُغويةً .

والحقيقةُ اللُّغويّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ لهُ أولاً في اللُّغةِ ، ولفظُ الميقودِ وما شابَهَهُ لم يضعهُ العربُ بإزاء هذا المعنى للدّلالةِ عليهِ فلا يكونُ حقيقةً لُغويّةً ، وبما أنّهُ ليس حقيقةً شرعيّةً ولا حقيقةً عُرفيّةً ، فيكونُ لفظاً غيرَ عربيٍّ لأنَّ ألفاظَ اللّغةِ العربيّةِ لا تخرجُ عن هذه الثلاثِ .

الحَقِيقَة العُرفِيَّة وَالحَقِيقَة الشَّرعِيَّة

الحقيقةُ الشرعيّةُ هي اللفظ المستعملُ في ما وُضعَ له أولاً في اصطلاحِ الشرعِ . والأسماءُ الشرعيّةُ مثلَ الصلاةِ للأفعال المخصوصةِ ، والصومِ للإمساكِ المعروفِ إلى غيرِ ذلك .. هيَ الأسماءُ التي جاءَ بها الشّرعُ .

الحقيقةُ العرفيّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ لهُ بعُرفِ الاستعمالِ اللّغويّ . أي هي اللّفظةُ التي انتقلتْ عَنْ مُسمّاها اللّغويّ إلى غيرِهِ للاستعمالِ العامّ في اللغةِ بحيثُ هُجِرَ الأوّلُ ، وهيَ قسمانِ : الأوّلُ : أن يكونَ الاسمُ قد وُضعَ لمعنى عامٍّ ثُمّ يُخصّصُ بِعرفِ استعمالِ أهلِ اللغةِ ببعضِ مُسميّاتِهِ ، كاختصاصِ لفظِ الدّابّةِ بذواتِ الأربعِ عُرفاً . وإن كانَ في أصلِ اللّغةِ لكلّ ما دبَّ على الأرضِ فتشمل الإنسانَ والحيوانَ ولكنَّ الاستعمالَ العامَّ في اللّغة خصّصَها بذواتِ الأربعِ وهُجِرَ المعنى فصارتْ حقيقةً عُرفيّةً لُغويّةً في المعنى الذي نُقِلَتْ إليه

الثاني: أن يكونَ الاسمُ في أصلِ اللّغةِ بمعنى، ثمَّ يشتهرُ في عُرفِ استعمالِهِمْ بالمعنى الخارجِ عنِ الموضوعِ اللّغويّ، بحيث إنّهُ لايُفهمُ من اللّفظِ عند اطلاقِ غيرِهِ كاسمِ الغائطِ فإنّهُ وإن كانَ في أصلِ اللّغةِ للموضعِ المنخفِضِ منَ الأرضِ غير أنّهُ قد اشتهرَ في عُرفِهِم بالخارجِ المُسْتَقْذَرِ منَ الإنسان، حتّى إنّهُ لا يُفهمُ من ذلكَ اللّفظِ عندَ إطلاقِه غيرُهُ. فالحقيقةُ اللّغويّةُ قد وضعها العربُ فهي وضعيّةٌ والحقيقةُ العُرفيّةُ استعملَها العربُ فهيَ عُرفيّةٌ أي تعارف العربُ عليها باستعمالِهِم لها.

وأمّا أنّهُ يوجدُ لكلِّ طائفةٍ من العلماءِ من الاصطلاحات التي تخصهم مثلَ اصطلاحِ النحاةِ على الرفعِ والنصبِ والجرِّ فإنّهُ حقيقةٌ عرفيّةٌ خاصّةٌ وهي غيرُ الحقيقةِ العرفيّةِ اللغويّةِ لأنَّ الحقيقةَ العرفيّةَ اللغويّةَ من العربِ أنفسِهِم، وأمّا الحقيقةُ العرفيةُ الخاصةُ فهي ليست من العربِ الأقحاحِ وإنّما تعارَفَ عليها علماءُ كلِّ علمٍ للدّلالةِ على معانٍ معينة كعلماءِ الهندسةِ والكيمياءِ والطبِّ والاقتصادِ وما شاكلَ ذلكَ فكل ما اصطلحَ عليهِ علماءُ أيِّ علمٍ أو فنٍّ في أيِّ عصرٍ هو حقيقة عُرفيّةٌ خاصةٌ، وهي منَ اللغةِ العربيّةِ كالحقيقةِ العُرفيةِ العامّة سواءٌ بسواءٍ، لأنَّ العرفيّةَ العامّةَ

قد استعملتها العربُ في غيرِ ما وضعوها له واشتهرت به فكانت عربيّةً لاستعمالِ العربِ لها ، فهي كالوضعِ من قبلهم وكذلك العرفيّةُ الخاصّةُ قد جرى الاصطلاحُ عليها من قبل علماءِ العربِ وعلى مسمعٍ منهم وأقرّوهُ واعتبروهُ منَ اللّغةِ ، بل استعملوها في معانيها التي وُضعت لها كاستعمال الحقيقةِ العرفيّةِ ،وكذلك هم استعملوا اللفظة في النّحو في غير ما وضعت له استعمالاً خاصّاً في علمٍ مخصوصٍ فكانت لذلكَ عربيّةً كالذي استعملوهُ استعمالا عامّاً وكالذي وضعوهُ. وما انطبقَ على العلومِ التي وضعوها والعلومِ التي أقرّوا استعمالها ينطبقُ على كلِّ علمٍ منَ العلومِ الحديثةِ ، ومن هنا كانتِ الحقيقةُ العرفيّةُ الخاصّةُ عربيّةً كالحقيقةِ العرفيّةِ العامّةِ سواءٌ بسواءٍ .

وأمّا الحقيقةُ الشّرعيّةُ فتنقسمُ إلى أسماءِ الأفعالِ كاسمِ الفاعل واسمِ المفعولِ والصفةِ وأفعلِ التّفضيلِ، كقولنا زيدٌ مؤمنٌ أو فاسقٌ أو محجوجٌ عنه أو أفسق من عمرو . وأمّا بالنسبةِ للحروفِ فإنَّ الحروفَ الشرعيّةَ لم تُوجد مطلقاً لأنّها لا تُفيد وحدَها ، ولأنَّ المعانيَ التي وُضعَ كلُّ حرفٍ ليؤدّيَها معَ غيرهِ مثلَ الباءِ للالصاقِ ، واللاّمِ للاختصاصِ وما شاكلَ ذلكَ لم يوجدْ في الاستعمالِ الشرعيِّ نقلٌ لها عن

معناها ، لذلكَ لم تكن موجودةً ، وأمّا الفعلُ نحو صلّى الظّهرَ فإنّ الفعلَ عبارةٌ عنِ المصدرِ والزمانِ ، فإن كانَ المصدرُ شرعيّاً ، استحال أن يكونَ الفعلُ إلاّ شرعيّاً وإن كانَ لُغويّاً فكذلك .

* * *

الحكمة في وضع الألفاظ العربيّة

إذا قُيّضَ لكَ أن تتبحّرَ في لغتكَ العربيّةِ ، وتقفَ على مكنوناتها ، وتطّلعَ على سرِّ الوضعِ فيها ، والطريقةِ التي تمشّى عليها الواضعُ في صياغةِ أُصولها ، وكيفَ أحسنَ التفريعَ على تلكَ الأصولِ مع مراعاةِ التناسُبِ بينَ كل أصلٍ وفرعهِ ، لم تملكْ نفسَكَ عنِ الإعجابِ بذهنِ العربِ الشفّافِ الذي عرَفَ كيفَ يحوّلُ الكلماتِ الجامدةِ إلى حياةٍ .

ولولا ظهورُ اختلالٍ في بعضِ متونِ اللغةِ ، واضطراب في اوضاعها لكانتِ الصلةُ بينَ المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازي أسْطَعَ من جبينِ البدْرِ في جوْفِ الظلماءِ . ولما كنّا نرى في بعضِ الكلماتِ بَوْناً شاسعاً بحيثُ كادَتْ تنعدمُ أيّةُ رابطةٍ بينَ المعاني المختلفةِ للكلمةِ الواحدةِ ، وهذا أكبر دليلٍ على أنّ اللغةَ التي انتهتْ إلينا قدِ اعتورَتْها أيدي التصحيفِ والتحريفِ والإفسادِ ، وبعدَ أن تظاهرتْ عليها

عواملُ العُجْمَةِ ، وبعدَ أن تفرّقَتِ القبائلُ العربيّةُ في جميعِ الأطرافِ حتى كادتْ تلحقُ بشقيقاتها اللغاتِ الساميّةِ ، لو لم يحفَظْ لها كيانها القرآن الكريمُ .

وها نحنُ نوردُ لكَ شيئاً من تلكَ الألفاظِ الناطقة بحكمةِ واضعيها . فقد قالوا : أسْرَفَ الرجلُ مالَهُ : إذا بذّرَهُ وأنْفَقَهُ في غيرِ حاجةٍ ، وهو مشتقّ من السّرفةِ وهي دُوَيْبَةٌ سوداءُ الرّأسِ سائرها أحْمَرُ ، تَقَعُ على الشجرةِ فتأكلُ وَرَقَها وتُفْسِدُها . وقريبٌ من هذا المعنى قولهم بذّرَ مالهُ : إذا أفسدَهُ وأنْفَقَهُ إسرافاً ، وهو مجازٌ عن قولهم : بذّرَ الحَبّ إذا نَثَرَهُ في الأرضِ وبذّرَ الشيءَ إذا فَرّقَهُ، فكأنّ المُبذّرَ لماله يبدّدُهُ وينثرهُ في الأرضِ حتى يضيعَ أو يلتقطَهُ عابرُ سبيلٍ .

المَفَاهِيمُ وَالمَعْلُومَات

المفاهيم : معاني الأفكار لا معاني الألفاظ ، فاللفظُ كلامٌ دلّ على معانٍ . قد تكونُ موجودةً في الواقع ، وقد لا تكون، فالشاعر حين يقول :

وأخفتَ أهل الشرْكِ حتى إنه
لتخافُكَ النُّطَفُ التي لم تُخْلَقِ

فإن هذا المعنى في الشطر الأول موجودٌ في الواقع مُدْرَكٌ حِسّاً .

ولكنّ المعنى في الشطر الثاني غيرُ موجود مُطلقاً فهذه المعاني للجُمَل ، تُشرَحُ وتُفَسّرُ ألفاظها . أما معنى الفكر فيتلخص في أنه إذا كان لهذا المعنى الذي تضمّنهُ اللفظُ واقعٌ يقعُ عليه الحسّ أو يتصوّرُه ويُصدّقُه الذهن كشيء محسوس فانه يكون مفهوماً عند من يحسه ويتصوّره ولا يكون مفهوماً عند مَنْ لا يحسّه ولا يتصوّره ، فعلى المتلقّي أن يَفْهَمَ معاني

الجمل كما تدلّ عليه من حيث هي ، لا كما يريدها لافظها ، وأن يدرك ، في نفس الوقت واقع هذه المعاني في ذهنه ، إدراكاً يشخّص له هذا الواقع ، حتى تصبح هذه المعاني مفاهيم . فالمفاهيم هي المعاني المدرَك لها واقع في الذهن ، سواءٌ كان واقعاً محسوساً في الخارج ، أم واقعاً مسلّماً به أنه موجود تسليماً مبنياً على واقع محسوس ، وما عدا ذلك من معاني الألفاظ والجمل لا يسمى مفهوماً ، بل مجرّد معلومات؛ وتتكوّن هذه المفاهيم من ربط الواقع بالمعلومات أو من ربط المعلومات بالواقع .

وأفكار الإسلام مفاهيم وليست معلومات لمجرّد المعرفة ، وكونها مفاهيم لها مدلولات واقعة في معترك الحياة ، وليست مجرّد شرح الأشياء التي يفرض المنطق المجرّد وجودها ، بل كل مدلول يدل عليه له واقع يمكن للإنسان أن يضع اصبعه عليه سواءٌ كانت مفاهيم عميقة يحتاج إدراكها إلى استنارة أو كانت ظاهرة يمكن فهمها بسهولة ، وسواء كانت محسوسة بالحواس كالمعالجات والأفكار والآراء العامة أوكانت غيبيّة ؛ ولكن الذي أخبرنا عنها قد قطع العقل حسّاً بصدقه كالملائكة والجنّة والنار ، فكلها وقائع موجودة لها مدلولات واقعة ذهناً على شكل قطعي جازم .

السّلوك

الأصلُ في السّلوكِ هو الطاقةُ الحيويّةُ . والطاقةُ الحيويةُ هي الغرائزُ والحاجاتُ العضويّةُ ، فهذه الغرائزُ والحاجاتُ العضوية تدفعُ وتطلبُ الإشباعَ ، فيقومُ الإنسانُ بالتحركِ بالقولِ أو العملِ من أجلِ الإشباع . إلا أنّ الذي يعيّنُ هذا السلوكَ هو المفهومُ وليس الفكر فقط . فالفكرُ لا يؤثّــرُ على السّلوكِ إلا إذا صدّقهُ الإنسانُ وارتبط هذا التصديــقُ بالطاقةِ ، فأصبح مفهوماً من مفاهيمِ الشّخص . فالقولُ بأنّ سلوكَ الإنسانِ حسبَ مفاهيمهِ قولٌ يقينيٌّ ، وغيرُ قابلٍ للشكّ ، لأنّ التصديقَ بالفكرِ إذا ارتبطَ بالطاقةِ لا يمكنُ أن يكونَ السلوكُ إلا بحسبه . إلا أنّ هناك أفكاراً ارتبطَ التصديقُ بها بالطاقةِ ارتباطاً متيناً ، حتى ليَصعبُ عــلى التصديقِ بفكرٍ آخرَ أن يُزيلَها أو يزيلَ آثارَها إلا بعد مرورِ زمنٍ . في هذه الحالةِ يبقى الفكرُ غيرَ متحوّل إلى مفهومٍ ، أو يتحوّلُ تحوّلاً مترجرجاً متقطعاً . وأكثرُ ما يكونُ هذا في مفاهيمِ الأعماقِ ولذلك يحتاجُ إلى معاناةٍ أكثرَ وزمنٍ أطولَ .

والفكرُ هو نتيجةُ العقلِ وهو غيرُ السلوكِ ، والسلوكُ هو نتيجةُ الطاقةِ وهو غيرُ الفكرِ ، وإذاً فان التفكيرَ غيرُ الميلِ ، وإن العقليّةَ غيرُ النفسيّة . هناك طاقة تتطلبُ الإشباعَ وهناكَ عقل يفكّرُ . وهما أمرانِ مختلفانِ ، فإذا ارتبطا وحصلَ سلوكٌ حسبَ الأفكارِ كانت الشخصيّةُ . وإذا لم يرتبطا وظلاّ منفصلينِ كانتْ هناك ميولٌ وكانتْ هناك أفكار ، إلا أن مخالفةَ السلوكِ للفكرِ أكثرُ ما تكونُ في بعضِ الجزئيّاتِ ، ولا يؤثّرُ ذلك على الشخصيّةِ وإنما يؤثّرُ على بعضِ التصرّفاتِ في بعضِ الأحيانِ .

ففي غزوةِ بني المصطلق تنادى الأنصارُ ضدّ المهاجرين وتنادى المهاجرون ضدّ الأنصار حينَ تحرّكت في الفريقين النعرةُ العصبية . في هذهِ الحالةِ انفصلَ السلوك عن الفكرِ مع أنّ المفهومَ واحدٌ عند الفريقينِ . إلاّ أن هذا المفهومَ في هذا الوقتِ لم يعد مفهوماً لأنه انفصلَ عن الارتباطِ بالطاقةِ فتصرّفَ كلُّ فريقٍ حسبَ ميولهِ لا حسبَ أفكـــارهِ أي تحركتْ لديه مفاهيمُ الأعماق ، دون أن يؤثرَ ذلك بشيءٍ على شخصيةِ الأنصار أو شخصيّةِ المهاجرين لأن الفريقين ما لبثا ان عادا للمفهوم . وهكذا، فانفصالُ السّلوكِ عن الفكرِ في

بعضِ الأحيانِ لا يؤثّرُ على الشخصيّة . والقولُ بأنّ للانسانِ وجهتيْ نظرٍ في الحياةِ قولٌ خاطئٌ إذ لا يكونُ للإنسانِ إلاّ فكرٌ أساسيٌّ واحدٌ عن الحياة تحوّلَ إلى مفهوم ، فإذا وُجدَ فكر غيره فانّه يبقى مجرّدَ فكرٍ وليس بمفهومٍ .

• • •

العَقلِيّة والنَفسِيَّة

عندما تتكوّن المفاهيمُ من ربط الواقع بالمعلومات ، يتبلورُ هذا التكوين حسبَ القاعدة أو القواعدِ التي يجري عليها قياسُ المعلوماتِ والواقع ، حين الربط ، ثم تُوجد بذلك للشخص عقليّةُ تفهّم الألفاظ والجمل ، لتُدْرِكَ المعاني بواقعها المشخّص ، وتُصدرَ حكمها عليه .

فالعقليّةُ إذاً هي الكيفيّةُ التي يُرْبَطُ فيها الواقع بالمعلومات ، بقياسها إلى قاعدةٍ واحدةٍ أو قواعدَ معيّنة ؛ ومن هنا يأتي اختلاف العقليّات كالعقلية الاسلاميّة ، والعقليةِ الشيوعية ، والعقلية الرأسمالية ، والعقلية الفوضويّة ، والعقليّة الرتيبة .

النفسية : هيَ الكيفيّة التي يجري عليها إشباعُ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، وبعبارةٍ أُخرى هيَ الكيفيّة التي تُربَط فيها دوافع الإشباع بالمفاهيم ، فهي مزيجٌ من الارتباط الحتميّ الذي يجري طبيعيّاً في داخلِ الإنسانِ ، بينَ دوافعهِ والمفاهيم

الموجودةِ لديهِ عنِ الإشباعِ ، مربوطةً بمفاهيمهِ عنِ الحياةِ .

الشخصية : ومن هذه العقليّةِ والنفسيّةِ تتكوّن الشخصيّة ، فالعقل أو الإدراك ، وإنْ كانَ فطرةً ، ووجودهُ حتميّ لدى كلٍّ إنسانٍ ، ولكنّهُ تكوينٌ يجري بفعلِ الإنسانِ ، والميولُ لإشباعِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، وإن كانتْ فطريّةً في الإنسانِ ، ووجودُها حتميّ لدَى كلّ إنسانٍ ، ولكنّ التكوينَ النفسيّ يجري بفعلِ الإنسانِ ، فإنْ كانتْ هذهِ القاعدةُ أوِ القواعدُ التي يجري عليها تكوين العقليّةِ هيَ نفسُ القاعدةِ أوِ القواعدِ التي يجري عليها تكوينُ النفسيّةِ فقد وجدتْ عندَ الإنسان شخصيّةً متميّزةً بلونٍ خاصٍّ . وإن كانت القواعدُ النفسيّة منفصلةً عنِ القواعدِ التي يجري عليها تكوينُ العقليّةِ ، كانت عقليّةُ الإنسانِ غيرَ نفسيّتِه ، لأنّهُ حينئذٍ يقيسُ ميولهُ على قاعدةٍ أوْ قواعدَ موجودةٍ في الأعماقِ ، فيربطُ دوافعَهُ بمفاهيمَ غيرِ المفاهيمِ التي تكوّنت بها عقليّتُهُ فيصبحُ شخصيّةً مختلفةً متباينةً ، أفكارهُ غيرُ ميولهِ ، لأنّهُ يفهمُ الألفاظَ والجُمَلَ ، ويدركُ الوقائعَ على وجهٍ يختلفُ عن ميله للأشياء .

الشخصية الاسلامية : عالجَ الإسلامُ أعمالَ الإنسانِ الصادرةَ عن حاجاته العضويةِ وغرائزهِ ، بالأحكامِ الشرعيّة المنبثقة عن هذهِ العقيدةِ نفسها ، معالجةً صادقةً تُنَظِّمُ الغرائزَ ولا تَكْبتُها ، وتُنسّقُها ولا تُطلقُها ، وعلى هذا نجد أنّ الإسلامَ يكوّن الشخصيةَ الإسلاميّةَ بالعقيدةِ الإسلاميّةِ ،فبها تتكوّنُ عقليتُهُ ، وبها نفسها تتكوّن نفسيّته ؛ إنّ جعلَ الإسلامِ مقياساً لجميعِ الأفكارِ عمليّاً وواقعيّاً يجعل عندَ الإنسانِ عقليّةً إسلاميّةً ونفسيّةً إسلاميّةً . وهما اللتانِ تجعلانِ ميُولهما كلها على أساسِ الإسلامِ ، فيكونُ الإنسانُ حينئذٍ بهذه العقليّةِ وهذه النفسيّةِ شخصيّةً إسلاميّةً ، بغضِّ النظرِ عن كونهِ عالماً أو جاهلاً ؛ لأنّ كلَّ مَنْ يفكِّرُ على أساسِ الإسلامِ ، ويجعلَ هواه تبعاً للإسلامِ يكوِّنُ شخصيّةً إسلاميّةً . والإسلامُ أمرَ بالاستزادةِ منَ الثقافةِ الإسلاميّةِ ، لتنمو هذهِ العقليّة ، وتُصبحَ قادرةً على قياسِ كلِّ فكرٍ منَ الأفكارِ ، وأمرَ بأشياءَ ونهى عن أشياءَ لتقوى هذهِ النفسيّة ، وتصبح قادرةً على ردعِ كلِّ ميلٍ يخالفُ الإسلام ؛ ومن هنا يأتي تفاوُتُ الشّخصيّاتِ الإسلاميّةِ ، وتفاوتُ العقليّاتِ الإسلاميّةِ وتفاوُتُ النفسيّاتِ الإسلاميةِ . ولذلكَ يُخطىءُ كثيراً أُولئك الذينَ يتصوّرونَ الشخصيّةَ الإسلاميّةَ بأنها

مَلَكٌ سماويّ ، فهم يبحثونَ عن المَلَك بينَ البشرِ ، فلا يجدونهُ مُطلقاً ، بل لا يجدونَهُ في أنفسهم ، فييأسونَ وينفضونَ أيديهم منَ المسلمينَ ، وهؤلاء الخياليّونَ يبرهنونَ بتصورّهم على أنّ الإسلامَ خياليّ ، وأنّهُ مستحيلُ التّطبيقِ مع أنّ الإسلامَ جاءَ ليُطبّقَ عمليّاً ، وهو واقعيّ أي يُعالجُ واقعاً لا يصعبُ تطبيقهُ وفي متناولِ كلّ إنسانٍ مهما بلغَ تفكيرُه من الضعفِ ومهما بلغت غرائزه وحاجاته العضويّة من القوّةِ ، فإنّه يمكن لهُ أنْ يطبّقَ الإسلامَ على نفسهِ بسهولةٍ ويسر ؛ المسلمُ عندما يُطبّقُ الإسلامَ على نفسهِ يصبحُ ، شخصيّةً إسلاميّةً ، ويُصبحُ مؤهّلاً للجنديةِ والقيادةِ في آنٍ واحدٍ ، جامعاً بينَ الرّحمةِ والشدّةِ والزهدِ والنعيمِ ، يفهمُ الحياةَ فَهماً صحيحاً ، فيستولي على الحياة الدنيا بحقّها ، وينال الآخرةَ بالسعيِ لها .

ولذا لا تغلبُ عليهِ صفةٌ منْ صفاتِ عُبّادِ الدّنيا ، ولا يأخذُهُ الهوس الدينيّ ، ولا التقشّفُ الهنديّ ، وفي الوقتِ الذي يكون سريّاً يكون متواضعاً ، ويجمع بينَ الامارةِ والفقهِ ، وبينَ التجارةِ والسياسةِ ، وأسمى صفةٍ من صفاته أنّه عبدٌ للهِ تعالى خالقهِ وبارئهِ .

السِّيَادَةُ لِلأُمَّةِ والأُمَّةُ مَصْدَرُ السُّلُطَاتِ

إن نظريتَي : السيادةُ للامةِ والأمّةُ مصدرُ السلطاتِ هما نظريتانِ غربيّتانِ من نظريّاتِ النظامِ الديمقراطي ، وقد ظهرتا في أوروبّا بعد الصراعِ الدامي الذي اجتاحها في القرونِ الوسطى واستمر عدةَ قرون . ذلك أن أوروبا كان يحكمُها ملوك ، وكانت تتحكّمُ فيأوروبا نظريّةُ الحقِّ الإلهي ، وهي أن للملكِ حقّاً إلهيّاً على الشّعب ، فالملك بيده التشريعُ والسلطانُ والقضاء . والشعبُ هو رعيّةُ الملكِ فلا حقَّ له لا في التشريعِ ولا في السلطةِ ولا في القضاء . والناسُ بنظرِ الملكِ عبيدٌ لا رأيَ لهم ولا إرادةَ وإنما عليهم التنفيذُ والطّاعة. وقد استبدَّ هؤلاء الملوكُ بالشعوبِ أيّما استبداد ، فضجَّ الناسُ في كل مكانٍ وقامتِ الثوراتُ ، ولكن الملوكَ كانوا يخمدونْها بالقوة. إلّا أنَّ هذه القوة كانت تقضي على الثوراتِ قضاءً مؤقتاً ، لأن الثوراتِ كانت من الشّعب كلّه ولا سيّما العلماء والمفكرين ، وصارت الثوراتُ ثوراتٍ فكريةً ينتجُ عنها

ثوراتٌ دمويّة ، وبهذه الأثناء برزت نظريّاتٌ متعددة للقضاء على الحقّ الإلهي الذي يدعيه الملوكُ ، وكان من أهمّها النظريتان موضوع هذا البحث : « السيادةُ للأمّةِ والأمـةُ مصدرُ السلطات » . لانهم رأوْا أنّه لا بد من إلغاء الحقّ الالهي الغاءً تامّاً وجعلِ التّشريعِ والسّلطةِ للأمّة ، فصار البحثُ في أن الشعبَ سيدٌ وليس عبداً وأنّه هو الذي يختارُ الحاكمَ الذي يريدُ ، فنشأت نظريّتا : السيادةُ للأمةِ والأمّةُ مصـدرُ السلطات ، ووجدَ النظامُ الجمهوريُّ تحقيقاً لذلك .

أما نظريّةُ السيادةِ فقد قالوا : إنَّ الفردَ يملكُ الإرادةَ ويملكُ التنفيذَ ، فإذا سُلبتْ إرادتـهُ وصارَ تسييرُها بيدِ غيره كان عبـداً ، وإذا سيّرَ إرادتَـهُ بنفسهِ كان سيّداً . والشعبُ يجب أن يسيّـرَ إرادتـهُ بنفسهِ لأنه ليس عبـداً للملكِ بل هو حرٌّ ، وما دام الشعبُ هو السيّد ، ولا سيادةَ لأحدٍ عليه ، فهوَ الذي يملكُ التّشريعَ وهو الذي يملكُ التّنفيذ .

فالعبوديّةُ تعني ان يُسيـّر بارادةِ غيره ، ولتحريرِ الشعبِ من العبوديّةِ لا بد أن يكونَ له وحدَه حقُّ تسيير إرادتهِ : له الحقُّ ان يسنَّ القانونَ الذي يريد ، وأن يُلغي أو يُبطلَ الشّرعَ الذي يريد . وقد شبت نيرانُ ثوراتِ التّحريرِ ونجحت ، وأُزيلَ الملوكُ وزالَ معهم الحقُّ الإلهيُّ الذي

كانوا يدعونه ، ووضعت نظرية « السيادة للأمة » موضع التطبيق ، وصار الشعب هو الذي يشرع ، ثم وجدت المجالس النيابية لتنوب عن الأمة بمباشرة السيادة . ولذلك تسمعهم يقولون مجلس النواب سيد نفسه أي ليس عبداً ، لأنه يمثل الشعب ، والسيادة للشعب .

والسيادة تعني تسيير الإرادة وتنفيذها . إلا أن الشعب إذا استطاع أن يباشر السيادة بإيجاد وكلاء عنه لمباشرة التشريع ، فانه لا يستطيع أن يباشر السلطة بنفسه ، لذلك لا بد أن ينيب عنه من يباشر السلطة ، فأوكل أمر التنفيذ لغير الشعب ، على أن يقوم الشعب بإنابته عنه ، فوجدت من ذلك نظرية : الأمة مصدر السلطات . أي إنها هي التي تنيب عنها من يتولى السلطة فيها ، أي من يتولى التنفيذ . والفرق بين السيادة والسلطة ، هو أن السيادة تشمل الأرادة والتنفيذ ، أي تشمل تسيير الإرادة وتشمل القيام بالتنفيذ، بخلاف السلطة فإنها خاصة بالتنفيذ ولا تشمل الإرادة . ولذلك كان التشريع للامة بواسطة نواب عنها ، ومن هنا لا يقال إن الأمة مصدر التشريع . بل يقال إن التشريع للأمة لأنها هي التي تباشره بنفسها . أما السلطة فإن الأمة لا تستطيع مباشرتها بنفسها لتعذر ذلك عملياً فكان لا بد أن

تعطيَ التنفيذ لغيرها ليباشرَهُ نيابةً عنها ، ومن هنا لم تكنِ السّلطةُ للأمّةِ بل السلطةُ يباشرُها الحاكم والقاضي بتفويضٍ منها وإنابةٍ عنها فكانت هي المصدرَ للسلطة .

وهذا الواقعُ للأمّةِ في الغربِ من حيثُ كونُها سيدةَ نفسِها يخالفُ واقعَ الأمّةِ الإسلاميّةِ ، فالأمّةُ الإسلاميّةُ مأمُورَةٌ بتسييرِ جميعِ اعمالِها باحكامِ الشّرع . فالمسلمُ عبدٌ لله ، لا يسيّرُ إرادتَهُ ولا ينفّذُ ما يريدُ ، وإنما تُسيّرُ إرادتُهُ بأوامرِ اللهِ ونواهيهِ ، وهو المنفّذ . ولذلك فالسيادةُ ليستْ للأمّةِ وإنما هي للشّرع ، أما التنفيذُ ، أي السلطانُ فهو وحده للأمّةِ ، ولما كانت الأمّةُ لا تستطيعُ مباشرةَ السّلطانِ بنفسها كانَ لا بدَّ لها أن تُنيبَ عنها من يُباشرُهُ . وجاءَ الشّرعُ وعيّنَ كيفيّةَ مباشرتِها له بنظامِ الخلافةِ ، ومن هنا كانتِ السّيادةُ للشّرعِ والسلطانُ للامّةِ .

المُجتَمَع

خُلِقَ الإنسان وفيه غريزة حُبّ البقاء ، التي كان من مظاهرها التكتلُ ، لذلك كان اجتماعُ الناس طبيعياً ، إلا أنَّ اجتماعَ الناس لا يجعل منهم مجتمعاً ، وانما يجعل منهم جماعة . أما إذا نشأت بينهم علاقاتٌ لجلب المصالحِ ودفعِ المفاسدِ ، فان هذه العلاقاتِ تجعلُ من هذه الجماعة مجتمعاً . ثم إنّ هذه العلاقات وحدها لا تجعل منهم مجتمعاً واحداً ، إلا إذا توحدت نظرتهم الى هذه العلاقاتِ بتوحيد افكارهم ، وبتوحيد رضاهُم وسخطِهِم ، ثم انه يجب ان تتوحد معالجتهُم لهذه العلاقاتِ بتوحيدِ النظام الذي يعالجها ، ولذلك كان لا بدّ من النظر الى الأفكار والمشاعرِ والأنظمةِ عند دراستِنا للمجتمع ، لانها هي التي تجعلُهُ مجتمعاً معيناً ، له لونٌ معين .

غيرَ أنَّ الشيوعيين يرونَ ان المجتمعَ مُؤلّفٌ من الوسطِ الجغرافي ومن نموِّ السُّكانِ وتكاثفهم، ومن اسلوبِ الانتاجِ. هذه العناصرُ الثلاثةُ هي التي تُكوّنُ المجتمع في نظرهم ،

ولكنّهم يعودون فينفون تأثير اثنين منهما الوسط الجغرافي ونمو السكان، ويقولون: ان القوة الأساسية التي تُحدّدُ هيئة المجتمع وطابع النظامِ الاجتماعي وتقررُ تطوّرَ المجتمع من نظامٍ إلى آخر انما هي اسلوبُ الإنتاج فقط .

وأسلوبُ الإنتاجِ هذا بنظرهم مكونٌ من الناسِ ، وادوات الإنتاجِ ومعرفة استخدامها. هذه الثلاثة جانبٌ والجانبُ الآخرُ هوَ علاقاتُ الإنتاج . ويعتبرونَ الإنتاجَ دائماً في حالةِ تغيرٍ ونموٍ، وأن تَغَيرَ اسلوبِ الإنتاجِ يؤدي بصورةٍ حتميةٍ الى تغير النظامِ الاجتماعي بأسره .

غير أنّه في الحقيقةِ والواقعِ: انّ المجتمعَ مؤلّفٌ من ناس وأفكارٍ ، ومشاعر ، وأنظمة ، ولا دخلَ للوسطِ الجغرافي فيه ولا لأدواتِ الإنتاج .

وبيانُ ذلك ان المجتمع هو مجموعة من النّاسِ تنشأ بينهم علاقات دائمة ، ففرد زائدُ فرد زائدُ فرد الخ ... يساوي جماعة ، أي ينشأ من هذه المجموعة من الافراد جماعة . فاذا نشأت بين هؤلاء الأفراد علاقات دائمة كانوا مجتمعاً واذا لم تنشأ بينهم علاقات دائمة ظلوا جماعة ، ولا يشكلونَ مجتمعاً إلا إذا نشأت بينهم علاقات . فالذي يجعلُ مجموعةَ الناس تشكلُ مجتمعاً إنما هو العلاقات الدائمة فيما بينهم .

وهذه العلاقات لا تنشأ إلا بدافع مصالحهم . فالمصلحة هي التي تُوجدُ العلاقةَ . ومن غيرِ وجودِ مصلحة لا توجد علاقة . فالناسُ لقضاء مصالحهم يحتاجُ بعضهم إلى البعض الآخر ، فتنشأ من قضاء هذه المصالح العلاقات ، إلا أنّ هذه المصالح إنما يُعيّنُها من حيث كونهـا مصلحة أو مفسدة مفهومُ الإنسان عن المصلحةِ ، فان رأى الشخصُ ان هذا الامرَ مصلحة نشأت العلاقة ، وإن رأى ان هذا الأمرَ ليس مصلحةً لا تنشأ العلاقة .

فالمسلمُ يرى أنّ بَيْعَهُ لغير المسلم فرساً ليربحَ فيها مصلحة له ، فتنشأ بينهما علاقة ، ولكنه يرى أن بَيْعَه خمراً ليس مصلحة له فلا يَبيعهُ فلا تنشأ بينهما علاقة .

فالذي عيّنَ كون الشيء مصلحة أو ليس مصلحة إنما هو مفهومُ الشخصِ عن الشيء بأنّه مصلحة أو ليس مصلحة. والمفاهيمُ هي معاني الأفكار ، فتكون الأفكار هي التي أوجدت العلاقةَ . غير ان هذه الافكار لا يكفي أن توجدَ عند واحدٍ ولا توجد عند الآخر ، بل لا بُدّ أن توجدَ عند الاثنين حتى توجد العلاقةُ . فاذا كان أحدُهما يرى أن هذا الأمرَ مصلحة والآخر يراه ليس مصلحة لا يمكن أن توجدَ بينهما علاقة . وعلى ذلك فإنَّ وحدةَ الأفكارِ بين الناسِ لا بُدَّ منها حتى توجدَ العلاقة بينهم .

غير أنّ وحدةَ الأفكارِ وحدها لا تكفي لأن توجد العلاقات بل لا بُدّ ان تكونَ معها وحدة المشاعر ، أي إن هذه المصلحةِ لا بد ان يُسَرَّ الشخصان بها حتى توجد العلاقة . فاذا كان احدُهُما يُسر بها والآخر يَسْخَطُ منها لا توجد العلاقة بينهما ، بل لا بد أن تتحد مشاعرهما في النظرةِ إلى المصلحةِ من سرورٍ وغضبٍ وحزنٍ وفرحٍ إلى غير ذلك من المشاعرِ وإلى جانبِ اتحاد الأفكار .

إلا أنَّ وحدة الأفكار والمشاعرِ معاً بين النــاس لا تكفي لان توجدَ العلاقات بل لا بد أن تكون معها وحدة النظام الذي يعالجونَ به هذه المصالحَ . فاذا كان أحَدُهُما يرى أنَّ هذه المصلحة يجبُ ان تعالجَ بكذا ولكن الآخرَ يرى ان تعالجَ بغير ما قال به الأولُ لا تنشأ بينهما علاقة ، ولا يتأتى ان تنشأ إلا إذا اتفقا على كيفيّةِ معالجتها ، أي على النظامِ الذي يعالجانها به وحينئذٍ تنشأ العلاقة .

فيكون المجتمعُ هو الناسُ وما يُوَحّدُ بينهم من افكارٍ ومشاعرَ وانظمةٍ . ولهذا فان المجتمعَ مُكوّنٌ من أناسٍ ، وأفكار ، ومشاعرَ ، وانظمةٍ . هذا هو واقعُ المجتمع كما يُشاهدُ من مجردِ النظرة اليه ، وكما يشاهدُ بعدَ التدقيقِ

فيهِ ، وكما يشاهدُ عند تحليلهِ إلى اجزائهِ التي يتكون منها .
وعلى ذلك يكونُ تعريفُ الشيوعيين بأن المجتمعَ مؤلفٌ من
الوسط الجغرافي ونُمُوِّ السكانِ ، واسلوبِ الإنتاجِ ،
مخالفٌ لواقعِ المجتمع فهو خطأ محض .

* * *

المُجتمَعُ الإسلاميّ في المَدينَة

حين قدم الرسول (ص) المدينة كانت تسكنها ثلاث جماعات :

١ ـ المسلمون من مهاجرين وأنصار وكانوا الكثرة الغالبة فيها .

٢ ـ المشركون من الأوس والخزرج الذين لم يسلموا وكانوا قلة بين أهلها .

٣ ـ اليهود : وهم اربعة أقسام قسم منهم في داخل المدينة وثلاثة أقسام خارجها .

أما الذين هم في داخلِ المدينة فبنو قينُقاع ، والذين خارجها بنو النضير ، ويهود خيبر ، وبنو قريظة .

وقد كان اليهودُ قبلَ الإسلامِ مجتمعاً منفصلاً عن المجتمع في المدينة ، فأفكارُهم ومشاعرُهم متباينة والنظام الذي يحلون به مشاكلهم ليس واحداً ، ولذلك لا يعتبر اليهود جزءاً من المجتمع في المدينة وان كانوا داخلَها وعلى مقربةٍ منها .

وأما المشركون فقد كانت الأجواء الإسلاميّة قد اجتاحتهم ،

ولذلك كان خضوعهم في علاقاتهم للأفكار وللمشاعر الإسلامية ولنظام الإسلام أمراً حتمياً ، حتى ولو لم يعتنقوا الإسلام .

وأما المهاجرون والأنصار فقد جمعهم الإسلام وألف بين قلوبهم ،وجعل أفكارهم واحدة ومشاعرهم واحدة ، فكان تنظيم علاقاتهم بالإسلام أمراً بديهياً ، ولذلك بدأ الرسول (ص) يقيم العلاقات بينهم على أساس العقيدة الإسلامية ، ودعاهم ليتآخوا في الله أخوين أخوين ، أخوة يكون لها الأثر الملموس في معاملاتهم وأموالهم وسائر شؤونهم .

فكان هو (ص) وعلي بن أبي طالب (ع) أخوين ، وكان عمه حمزة ومولاه زيد أخوين ، وكان أبو بكر وخارجة ابن زيد أخوين ، وكان عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك الخزرجي أخوين ، رضي الله عنهم جميعاً . وكان لهذه الأخوة أثر في الناحية المادية ، فقد أظهر الأنصار من الكرم لإخوانهم المهاجرين ما يزيد هذه الأخوة قوة وتوكيداً ، فقد اعطوهم الأموال والأرزاق ، وشاركوهم في حاجات الدنيا ؛ وقد اتجه التجار للتجارة والزراع للزراعة .

وهكذا انصرف كل إلى عمله ، وبهذا أقام الرسول(ص) المجتمع في المدينة على أساس ثابت صمد لدسائس اليهود

والمنافقين ، وظل وحدة واحدة ، فاطمأن الرسول (ص) إلى هذه الوحدة .

أما المشركون فقد خضعوا للحكم الإسلامي ، ثم تلاشى وجودهم ، فلم يكن لهم أثر في تكوين هذا المجتمع .

وأما اليهود فانهم مجتمعٌ آخر قبل الإسلام . وبعدَ الإسلامِ ازداد التباينُ بين مجتمعِهِم وبين المجتمعِ الإسلامي ، ولذلك حدّد الرسولُ (ص) موقفَ المسلمينَ منهم ، وحدّد لهم ما يجبُ أن يكون عليه وضعهم في علاقاتِهِم معَ المسلمين ، فقد كتب (ص) بين المهاجرين والأنصار كتاباً ذكر فيه اليهود واشترط عليهم شروطاً ، فكان الكتاب منهاجاً حددت فيه علاقاتُ قبائلِ اليهود مع المسلمين ، بعد أن حددت علاقات المسلمين ببعضهم ، وبمن تبعهم على أسس واضحة يكون الإسلام فيها الحكم . فاطمأن الرسول (ص) عند ذلك إلى بناء المجتمع الإسلامي في المدينة .

تكوين المجتمع
ونظمه عند الشيوعيين

يقول الشيوعيون : إذا كنا نشاهد في مختلف أدوارِ تاريخِ المجتمعِ أفكاراً ونظريات مختلفة عن تنظيم المجتمعِ ، وآراء واوضاعاً سياسية متباينة ، إذا كنا نجد تحت نظـامِ الرق هذه الأفكار والنظرياتِ عن تنظيمِ المجتمعِ ، وتلك الآراء والأوضاع السياسيّة ، بينما نجد غيرها في ظلّ الإقطاعية ، وغيرها أيضاً في ظل الرأسمالية ، فتفسيرُ ذلك ليس في طبيعةِ أو في خصائصِ الأفكارِ والنظرياتِ ، والآراء والأوضاع السياسية نفسها ، بل في شروط الحياة المادية للمجتمع في مختلف أدوارِ التطورِ في المجتمع . فالوجود الاجتماعي على حـدّ تعبيرهـم وشروط الحياة المادية للمجتمع هي التي تعين أفكارَ المجتمع ونظرياتـهِ وآراءهُ واوضاعـهُ السياسية . وقد كتب كارل ماركس في هذا الموضوعِ يقول : ليس إدراكُ الناسِ هو الذي يحدّد معيشتَهُم ، بل على العكسِ من ذلك ، أنَّ

معيشتهم الاجتماعية ، هي التي تحدّد إدراكَهُم » . ومعنى ذلك أنّ مفاهيمَ الإنسانِ عن الحياةِ ليست هي التي تسيّره في الحياة ، بل الواقعُ الذي عليه المجتمعُ هو الذي يسيّره ، لأنَّ مفاهيمهُ إنما هي انعكاسٌ لهذا الواقع . ومعنى هذا أنَّ المفكرين ليسوا هم الذين ينهضون بالأمة ، وإنما الواقع الذي عليه المجتمع هو الذي ينهض بها لأنّ أفكارَ المفكرين انعكاس لهذا الواقع . ومعنى ذلك أيضاً أنّ التشريعَ لا يضعهُ الفقهاءُ والمشرعون لمعالجةِ الوقائعِ التي تحصل ، وإنما الواقع الذي عليه المجتمع هو الذي يوجد التشريع ، لأنه ينعكس على أدمغة المشرّعين فيشرعون التشريع ، وانَّ العلوم والمعارفَ إنما هي إنعكاساتٌ لواقعِ المجتمع . هذا هو ما تعنيه النظريّةُ الديالكتيكيّةُ من ناحيةٍ فكريةٍ ومن ناحيةِ تطبيقِ نظريتِها في هذهِ الناحيةِ على درسِ الحياةِ في المجتمعِ وعلى درس تاريخ المجتمع .

غير أنّ الشيوعيين لما رأوا أنَّ أثرَ الافكارِ والمفكرين في المجتمع لا يمكن إنكارُهُ ، فانهم اعترفوا بذلك ، ولكنهم أوّلوه على شكلٍ ينسجم مع نظريتهم في تطبيقِ الفكرِ على المجتمع ، ولذلك قالوا : إنه من أقوال كارل ماركس « إنَّ معيشةَ الناسِ الاجتماعية هي التي تحدد ادراكهم » ، أي إنَّ الافكار والنظريات الاجتماعيةَ والآراء والأوضاعَ السياسيةَ ، ليس لها شأنها

واهميتها في الحياة الاجتماعية ، ويقولون نحن: لم نتكلم حتى الآن إلا عن أصلِ الأفكارِ والنظرياتِ الاجتماعيةِ والآراء والأوضاعِ السياسية ، وعن نشوئها وظهورِها ، فقلنا إنَّ حياةَ المجتمعِ الروحيةَ هي انعكاس لظروف حياته المادية . أما من حيث أهمية هذه الأفكار والنظريات الاجتماعية . وهذه الآراء والأوضاعُ السياسية هي من حيث دورها في التاريخ. فمادية التاريخية لا تنكر ذلك ، بل إنها على العكس تشير إشارةً خاصةً إلى دورِها وأهميتِها العظيمين في الحياةِ الاجتماعيةِ وفي تاريخ المجتمعِ . وهذا يعني أنهم يسلمون بأهميةِ الفكرِ ، ولكنهم بعد أن يسلموا بذلك تراهم يرجعون إلى كونه نتيجةً للحياةِ المادية ، وليس هو الذي أثر في الحياة الماديةِ ، ولذلك يقولون : « إنَّ الأفكارَ والنظرياتِ الاجتماعيةَ والأوضاعَ السياسيةَ تتولد من المهماتِ العاجلة التي يضعها تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ ، ثم تؤثر هي نفسها ، فيما بعدُ ، في المعيشةِ الاجتماعيةِ ، وفي حياةِ المجتمع المادية بخلقها الشروطَ اللازمة لحل المسائلِ العاجلةِ الملحة في حياة المجتمع المادية وجعل تطور المجتمع إلى الأمام ممكناً » . أي إنَّ الحياةَ الماديةَ هي التي تعطي الأفكارَ ثم تصبح لهذه الأفكار أهميتُها . فأهمية الفكر ليست آتية من أنَّ الفكرَ من حيث هو فكرٌ يؤثر في المجتمعِ ، بل آتيةٌ من حيثُ أنَّ المجتمعَ هو الذي أعطى

الفكرَ ، ثم صارت لهذا الفكرِ الذي أعطاه المجتمعُ أهميةً في المجتمع ، فيقولون : «إنَّ الأفكارَ والنظرياتِ الاجتماعيةَ الجديدةَ لا تبرزُ إلا عندما يضعُ تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ مهماتٍ جديدةً أمام المجتمعِ ، لكنها إذا ما برزت أصبحت قوةً ذاتَ أهميةٍ من الدرجةِ العليا ، تسهل إنجازَ المهماتِ الجديدةِ التي يضعها تطورُ الحياةِ المادية للمجتمع وتسهل رقي المجتمع ، وتبدو إذ ذاك خطورةُ الدورِ الذي تقوم به الأفكارُ والنظرياتُ الجديدةُ ، والآراءُ والأوضاعُ السياسيةُ الجديدةُ ، من حيث هي قوةُ تنظيمٍ وتعبئة وتحويل .

وفي الحقيقةِ إنَّ الأفكارَ والنظرياتِ الاجتماعيةَ الجديدةَ إنما تظهر لأنها ضروريةٌ للمجتمعِ ، فبدون عملها المنظمِ والمعبأ والمحول يستحيل حل المسائل العاجلة الملحة التي يقتضيها تطور الحياة المادية للمجتمع » . وبهذا يتبين انَّ اعترافهم بأهميةِ الفكر ليس اعترافاً بأهميته في إيجـــاد المجتمع وتكوينه وجعله طرازاً خاصاً ، وإنما اعتراف بأنَّ المجتمع هو الذي أنشأ الأفكار ، ثم صار لهذه الأفكارِ أهميةٌ من حيث تبني الناس لها واتخاذها وسيلةً للتنظيم والتعبئةِ ، فتكون اهميتُها عندهم ليس بالنسبة للمجتمع ، بل بالنسبةِ لاعطائها للناس أما بالنسبةِ للمجتمعِ فهي ناتجةٌ عنه ، وليست موجدةً له أو مؤثرةً فيه .

على أنَّ المشاهدَ المحسوس إنَّ الشعوبَ والامم َ لا تنهضُ إلا عندما يوجد لديها مفكرون يرسمون لها الطريق ، وانَّ الاشتراكية الماركسية نفسَها أفكارٌ وجدت لدى مفكر الماني ، فهي ليست من واقعِ روسيا وانها لو لم يحملها لينين ويكوّن عليها حزباً سياسياً عقائدياً لم يوجد النظام الاشتراكي في روسيا ، وهذا وحده ُ كافٍ ليدحضَ القولَ بأنَّ منشــأ الأفكارِ والنظرياتِ والآراء السياسيةِ هو واقعُ المجتمع وليس المفكرين ، ويثبت أنَّ الفكر هو اساسُ نهضةِ المجتمعِ وهو أساسُ الأنظمةِ ، وهو أساسُ الآراءِ والأوضاعِ السياسية .

وأبسطُ دليلٍ على ذلك أنَّ البحث عن منشأِ الحياةِ العقلية في روسيا حالياً وعن أصلِ الأفكارِ والنظرياتِ والآراء السياسية فيها ، إنما يكونُ في الأفكارِ الماركسيةِ وتفسيراتها وليس في حياةِ روسيا الحالية ، ولا في حياةِ مجتمعها حين قامت الثورةُ الشيوعيةُ . فالفكرُ أساسُ الأنظمةِ وأساسُ النظرياتِ ، وأساسُ الآراء السياسيةِ ، وهو الذي يغير المجتمعَ ، وهو الذي ينهضُهُ أو يؤخّره ، وهو الذي يكيّفُ العلاقاتِ على وضعٍ معيّن ، وهو الذي يحدّد للإنسان سلوكَهُ في الحياةِ .

والحاصلُ هو أنَّ نظريةَ الشيوعيين القائلة بأنَّ معيشة الناس الاجتماعية هي التي تحدّدُ ادراكَهُم باطلةٌ ، لأنَّ الواقعَ

إنَّ الأفكارَ التي يعتنقها الناس هي التي حددت معيشتَهم ، وبعثة الرسول (ص) خير دليل على ذلك، فإنَّ معيشةَ العرب ، حين جاء الإسلام ، كانت مناقضة كلّ المناقضة للأفكارِ التي جاء بها ، وجاءت أفكار الإسلام ، فحددت هي لهم معيشتَهُم ، وأنَّ البلادَ التي فتحها المسلمون ، كانت معيشة أهلها تناقضُ أفكار الإسلام ، ولكنها طبقت على المجتمعات التي فتحت كلها فغيرتها وجعلتها مجتمعاً واحداً ، فمعيشةُ الفرسِ كانت خلافَ معيشةِ الروم ، ومعيشةُ الرومِ خلافَ معيشةِ البربر ، فجاءت أفكارُ الإسلام فغيرت الحياةَ المادية في كل هذه المجتمعات المختلفة ، وجعلتها حياةً ماديةً واحدةً فيها كلها . فهذا الواقعُ المحسوس أنَّ الأفكار هي التي غيرت الحياةَ المادية ، أي هي حددت للناس معيشتَهم ، سواءٌ حين نشأتْ هذهِ الأفكارُ ، وذلك عند بعثة الرسول (ص) في جزيرةِ العرب ، أو حين حملت هذه الأفكار وطبقت على الناس ، وذلك في الفتوحات الإسلامية .

وأما القولُ بأنَّ أهميةَ الأفكار محصورةٌ في تبني الجماهير لها وتعبئتهم بها يسهل إنجاز المهماتِ الجديدةِ وليس في إيجاد المجتمع ، فانّه خطأ ، لأنَّ أهميتَها في كونها تغير المجتمع وليس في دفع الناس لتغييره

فقط . فالرسول (ص) نشأت عنده الأفكارُ بالوحي ، فهو لم يأخذها من معيشته . ولا من المجتمعِ الذي كان يعيش فيه الناس الذين يعيش معهم . فهي لم تنشأ من الحياةِ الماديةِ قطعاً ؛ والناسُ الذين تقبلوها في المدينة وطبقها عليهم لم تكن أهميتها في كونها تبنتها الجماهير الشعبية وعبئت بها هذه الجماهير ونظمت بها ضد القوى المتلاشية ، وإنما أهميتّهُا في أنها غيرت حياتَهم الماديةَ وغيرت طرازَ معيشتهِم وأحدثت انقلاباً جذرياً في عقلياتهم ونفسياتهم وطريقة معيشتهم فأوجدت مجتمعاً جديداً . فأهميتُها كانت في الدرجةِ الأولى في إيجاد المجتمع وليس في سوق الناس للنضال ضد القوى المتلاشية ، فهي التي اوجدت المجتمع الإسلامي في المدينة ثم بعدَ ذلك كانت لها أهميةٌ في حملِ هذهِ الأفكارِ للناسِ وتطبيقِها عليهم ، فهي في كلتا الحالتين : في إنشاء المجتمع لأول مرة ، وفي إنشاء المجتمعِ في كل بلد فُتِحَ . كانت أهميتُها ليس في تبني الناسِ لها فقط ، بل كانت في الدرجةِ الأولى في إيجادِ المجتمعِ ، فهي قد حددتِ المجتمع ، وحملها الناس فطبقوها على أنفسهِم ، فوجد بها المجتمع ، ثم حملوها رسالةً للناس ، فطبقوها عليهم ، ثم أوجدوها عندهم ، فأهميتُها في إيجادِ المجتمعِ وتحويلهِ وليس في تنظيم الناسِ فقط .. وبهذا يبطلُ قولُ الشيوعيين إنَّ

الأفكارَ والنظرياتِ تتولدُ من المهماتِ العاجلةِ التي يضعُها تطورُ الحياة الماديةِ للمجتمعِ ، ثم تؤثر هي نفسها في تسهيل المهماتِ الجديدةِ التي يضعها تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمع. وبطلان هذا القول بارزٌ من الواقع الذي دل على أنَّ الأفكارَ هي التي أثرت في المجتمع فأوجدته وحوّلته ، فكان تأثيرها ليس في أنها سهلت تحولَ المجتمعِ ، بل بكونها أوجدته من الأساس . ودل الواقع كذلك على أنَّ هذهِ الأفكارَ التي أثرت في المجتمع وحولته لم تؤخذ من حياة المجتمع المادية، ولم تتولد من المهمات العاجلة التي وضعها تطورُ الحياةِ المادية للمجتمعِ ، بل جاء بها الوحي من عند الله . أي هي أفكارٌ من خارجِ المجتمعِ الذي كان يعيش فيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ،ومن خارج الحياةِ المادية للمجتمع الذي كان فيه. وهذا دليلٌ كافٍ لنقضِ هذهِ النظريةِ من هاتين الجهتين :

جهة تولّد الفكر والنظريات والأنظمة .

وجهة تأثيره وأهميته .

كيفَ ينهضُ المجتمع

وأخيراً ؛ كيفَ ينهضُ المجتمعُ ؟

إنّ العلاقاتِ لا تتمّ إلاّ إذا توحّدتِ المشاعرُ والأفكارُ ، واتّفقتْ على نظامٍ معين ، فعندَ ذاكَ تقومُ العلاقات ، ويتكوّنُ المجتمعُ ، ويُصبغ بصبغةٍ معيّنةٍ ، لا منْ حيثُ المجموعةُ البشريّةُ المكونةُ منهُ ، بلْ منْ حيثُ الأفكار التي حملها هؤلاءِ البشرُ ، والنظامُ الذي طُبّق عليهمْ والأحداث التي حرّكتْ مشاعرهم ؛ وعندئذ نحكُمُ عليهِم ولا بدّ قبلَ الحُكْمِ من إلقاءِ الأسئلةِ الآتيةِ : هل الأفكارُ التي يحملونها أفكار إسلاميّة أم لا ؟ وهلِ الأحداثُ التي تهزّ مشاعرَهُمْ إسلاميّةٌ ؟ وهلِ النظامُ الذى يطبق عليهم إسلامي ؟ عند ذاك نستطيع أن نجزم أنّ هذا المجتمع مجتمع إسلاميّ . وهكذا بالنسبةِ للديمقراطيّة ، وللاشتراكيّةِ الشيوعيّةِ ، وفي حال صبغةِ المجتمعِ بلونٍ معيّنٍ يكون قد حُدّدَتْ أفكارُهُ في كلّ ما يصدُرُ عنهُ ، وفي كلّ شيءٍ يُطبّقه . وعلى هذا يكونُ سلوكهُ منبثقاً عن اعتقادهِ

ومفهومه . ومن هنـــا رأينا أنّ العربَ عندمـــا حدّدوا أفكارَهم بحدودِ الإسلامِ وصبَغُوا مجتَمَعَهُمْ بصبْغَتِهِ ، قد نهضوا نهضة بلغتْ حدّ الكمال ؛ وهكذا الغربُ عندما حددَ أفكارَهُ ، حقّقَ نَهْضَةً لأبنائهِ ، والأمرُ كذلكَ بالنسبةِ لروسيّا ؛ فالنهضةُ إذاً مرهونةٌ بتحديدِ الفكرِ ، وتحديدهُ هوَ الذي يحقّق النهضة . وعندئذٍ ينبثقُ السؤالُ الآتي : أيّ تحديدٍ يحقّقُ نهضةً صحيحةً ؟ والجوابُ : كلّ تحديدٍ مبنيّ على الفطرةِ الإنسانيّةِ ، يحقّقُ نهضةً صحيحةً .

مَنْ ينظرِ اليوم إلى أوضاعِ العالمِ الإسلاميّ، ولا سيّما البلادُ العربيّةُ ، يجزمُ بعدمِ وجودِ أيّةِ نهضةٍ ، لأنّ المجتمعَ مشوّشٌ كلّ التشويشِ ، ولا يستطيعُ أحدٌ أن يجزمَ بأنّ المجتمعَ ديمقراطيّ أو اشتراكيّ أو إسلامي ، مع أنّ جلّ أهلهِ من المسلمينَ ، لأنّ الأفرادَ يدينونَ بالإسلامِ ويحكمونَ بنظامٍ ديمقراطيّ ويدعونَ إلى الاشتراكيّةِ .

والمفروضُ على الموجّهينَ التوجيه الصحيح وتنقية الأجواءِ، وقيادة الجيلِ الصاعدِ ، في الطريقِ القويمِ ، هؤلاءِ الموجهونَ يقرّونَ التشويشَ ، فيُصدِرونَ كتباً ، ويلقونَ محاضراتٍ

تحت عنوانِ : الاشتراكيّة في الإسلام والديمقراطيّةُ في الإسلامِ ، وما أشبه .

ومنْ هنا كانتِ البلادُ الإسلاميّةُ بعيدةً كلّ البعدِ عنِ النهضةِ ، لأنها تركتْ إسلامَها ولم تَعْمَلْ بالاشتراكيّةِ أو الديمقراطيّةِ ؛ وبهذا المزج والتعقيدِ ، تراهمْ لا يعرِفونَ متى يبدأونَ ، وإذا بدأوا بشيء لا يعرفون كيفَ ينتهونَ .

* * *

الأهداف العليا لصيانة المجتمع الإسلامي

أو

الأعمدة الثمانية التي يقام عليها هيكل المجتمع الاسلامي بحيث
إذا فُقِدَ أحد الأعمدة سقط الهيكل برمته

ليست هذه الأهدافُ من وضعِ الإنسانِ ، بل هيَ من أوامرِ اللهِ ونواهيه وهيَ ثابتةٌ لا تتغيرُ ولا تتطوّرُ ؛ تحافظُ على نسل الإنسانِ (بفرض حدّ الزنى) ، وعلى العقلِ (حدّ شارب الخمر) ، وعلى الكرامةِ الإنسانيّةِ (حدّ القذف) ، وعلى نفسِ الإنسانِ (عقوبة قتل العمد) ، وعلى الملكيّةِ الفرديّةِ (حدّ السرقة) ، وعلى الدينِ (حدّ المرتد) ، وعلى الأمنِ (حدّ قطّاع الطرق) ، وعلى الدولةِ (حدّ أهل البغي) .

ووَضَعَ للمحافظةِ عليها عقوباتٍ صارمةً . والمحافظةُ على هــذهِ الأهدافِ واجب ، لأنها أوامرُ ونواهِ منَ الله لا على أساس أنها تحققُ قيَماً ماديّة . كما أنّ الإسلامَ عُني

بالفردِ باعتبارهِ جزءاً من هذهِ الجماعةِ غيرَ منفصلٍ عنها بحيثُ تؤدي هذهِ العنايةُ للمحافظةِ على الجماعةِ ، وعُنيَ في نفس الوقتِ بالجماعةِ ، لا بوصفِها كُلاً ليسَ لهُ أجزاءٌ، بلْ بوصفِها كُلاً مكوّناً من أجزاء ، هُمُ الأفرادُ ، بحيثُ تؤدي هذهِ العنايةُ إلى المحافظة على هؤلاءِ الأفرادِ ، كأجزاء ؛ قالَ (ص) : « مَثَلُ القائمِ على حدودِ اللهِ والواقعِ فيها كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا على سفينةٍ فأصابَ بَعْضُهُم أعْلاها وبَعْضُهُمْ أسْفَلَهَا فكانَ الذينَ في أسْفَلِهَا إذا اسْتَقَوْا مِنَ الماءِ مرّوا على مَنْ فَوْقَهُمْ ، فقالوا : لو أنّا خَرَقْنَا في نَصيبِنا خَرْقاً لمْ نؤذِ مَنْ فَوْقَنَا ، فإنْ تَرَكُوهُمْ وما أرَادُوا هَلَكُوا جميعاً ، وإنْ أخَذُوا على أيْدِيهِمْ نَجَوْا ونَجَوا جميعاً » .

* * * *

العُقُوبَاتُ في الإسْلام

شرَعَ اللهُ العقوباتِ في الإسلامِ زواجِرَ وجوابِرَ . أمّا الزواجِرُ فلزَجْرِ الناسِ عنِ ارتكابِ الجرائمِ ، وأمّا الجوابرُ فلكي تجبرَ عن المسلمِ عذابَ اللهِ تعالى يومَ القيامةِ .

وكونُ العقوباتِ زواجرَ ثابتٌ بنصِّ القرآنِ ؛ قال تعالى : « وَلَكُمْ في القِصاصِ حياةٌ يا أُولي الألبَاب » فتشريعُ القصاصِ في الحياةِ معناهُ أنّ إيقاعَ القصاصِ هوَ الذي أبقى الحياةَ ولا يكونُ ذلكَ في إبقاءِ الحياةِ ، فمنْ وقَعَ عليهِ القصاصُ ، ففي القصاصِ موتُهُ لا حياتُهُ ، بل حياةُ منْ شاهدَ وقوعَ القصاصِ .

وهذهِ العقوباتُ لا يجوزُ أنْ تُوقَعَ إلاّ بمنْ ثبتَتْ جريمتهُ وأُدينَ ؛ ومعنى كونِهــا زواجرَ أن ينزجرَ الناسُ عنِ الجريمةِ أي يمتنعوا عنِ ارتكابها . والجريمةُ هيَ الفعلُ

القبيحُ، والقبيح ما قبّحهُ الشرعُ، ولذلكَ لا يعتبرُ الفعلُ جريمة إلّا إذا نصَّ الشرعُ على أنّهُ فعلٌ قبيحٌ فيعتبرُ حينئذٍ جريمةً .

وقد بيّنَ الشرْعُ الإسلاميّ أنّ على هذهِ الجرائمِ عقوباتٍ في الآخرة والدنيا . أمّا عقوبةُ الآخرة فاللهُ تعالى هو الذي يتولاّها ويُعاقبُ بها المجرمَ ؛ فيعذبهُ يومَ القيامة . قالَ تعالى : « يُعْرَفُ المجرِمُونَ بسيماهُمْ فيُؤخَذُ بالنّواصي والأقْدَامِ » . وقالَ تعالى : « إنّ المجرمينَ في ضَلالٍ وسُعُرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ في النّارِ على وجوهِهِمْ » . ومعَ أنّ اللهَ أوعدَ المذنبينَ بالعذابِ إلا أنّ أمْرَ المذنبينَ موكولٌ إليه تعالى إن شاء عذّبهم وإن شاء غَفَرَ لهم ، قالَ تعالى : « إنّ اللهَ لا يغفِرُ أن يُشركَ بهِ ويغفرُ ما دونَ ذلكَ لمن يشاء » وتوبتهم مقبولة لعمومِ الأدلّةِ .

وأمّا عقوبات الدنيا فقد بيّنَها اللهُ تعالى في القرآنِ والحديثِ مجملَةً ومفصّلَةً ، وجعلَ الدولةَ هي التي تقومُ بها . فعقوبةُ الإسلامِ التي بيّنَ إنزالها بالمجرمِ في الدنيا ، يقومُ بها الإمامُ أو نائبهُ ، أي تقومُ بها الدولةُ فيما يُوجبُ الحدودَ ، وما دونَ الحدودِ منَ التعزيرِ والكفاراتِ . وهذه العقوبةُ في الدنيا تُسْقطُ عنِ المذنبِ عقوبةَ الآخرةِ وتجبرُها فتكون بذلك العقوباتُ زواجرَ وجوابرَ . قالَ رسولُ اللهِ

(ص) : « تُبَايعُوني عـلى أنْ لا تُشْركوا باللهِ شيئاً ولا تَسْرُقوا ولا تزْنُوا ولا تَقْتُلوا أولادكُم ولا تأتُوا بِبُهتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بيْنَ أيديكُم وأرْجُلِكُمْ ولا تَعْصوا في معروفٍ . فمَـنْ وَفى مِنكُمْ فأجرُهُ على اللهِ ومَنْ أصابَ منْ ذلكَ شيئاً فعُوقِبَ في الدنيا فهوَ كفَّارَة لهُ . ومَنْ أصابَ شيئاً فَستَرَهُ اللهُ فأمْرُهُ إلى اللهِ إنْ شاءَ عاقبَه وإنْ شاءَ عفَا عنْهُ » .

• • •

الإسلامُ يُساوي بَيْنَ جَميعِ المُواطِنين

يرى الإسلامُ أن الذين يحكمُهُم هم وَحْدَةٌ إنسانيّةٌ بغضّ النظرِ عن الطائفةِ والجنسِ ، فلا يشترط فيهم إلا التابعيّةَ ، لا توجد في الإسلامِ الأقليّاتُ ، بل جميعُ الناسِ ، باعتبارٍ إنساني هم رعايا ما داموا يحملونَ التابعية ، وكلّهم يتمتعُ بالحقوقِ التي قررها الشرع ، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ، وكل من لا يحمل التابعية يحرم من هذه الحقوق ولو كان مسلماً .

هذا من حيثُ الحكمُ ورعايةُ الشؤونِ . أما من حيثُ تطبيقُ أحكامِ الإسلامِ فانه يأخذ بالناحيةِ التشريعيةِ القانونيةِ لا بالناحيةِ الروحيةِ ، ذاكَ أنَّ الاسلامَ ينظرُ للنِّظامِ المطبقِ عليهم باعتبارٍ تشريعيٍّ قانونيٍّ ، لا باعتبارٍ دينيٍّ روحي .

فالذين يعتنقون الإسلام يكون اعتناقُهُم له واعتقادُهُم بهِ هو الذي يلزمُهُم بجميعِ احكامهِ ، لأنَّ التسليمَ بالعقيدةِ

تسليمٌ بجميعِ الأحكامِ المنبثقةِ عنها ، فكان اعتقادُهُمْ ملزماً لهم بجميعِ ما أتت به هذه العقيدةُ إلزاماً حتمياً .

ثم إنَّ الاسلامَ جعلَ المسلمين يجتهدون في استنباطِ الأحكام ، وبطبيعةِ تفاوتِ الأفهامِ حصل الاختلاف في فهمِ الأفكار المتعلقةِ بالعقائدِ وفي كيفيةِ الاستنباطِ ، وفي الأحكامِ والآراء المستنبطة ، فأدى ذلك إلى وجودِ الفرقِ والمذاهب . وقد حث الرسول (ص) على الاجتهاد وبيَّن أنَّ الحاكمَ إذا اجتهد وأخطأ فله أجرٌ واحدٌ وإذا أصابَ فله أجرانِ اثنانِ .

فتح الاسلام إذاً باب الاجتهاد ، ولذلك لم يكن عجيباً ان يكون هنالك اهل السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الاسلامية ، ولم يكن غريباً ان يكون هنالك الجعفرية والشافعية والزيديةُ والحنفية والمالكية والحنابلة وغيرُهم من المذاهب الإسلامية . وجميع هذه الفرق والمذاهب الإسلامية تعتنق عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية ، وجميع هؤلاء مخاطبون باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه ، ومأمورون باتباعِ الحكمِ الشرعيّ لا اتباع مذهب معين .

أما المذهب فهو متَعينٌ للحكم الشرعي يقلده غير المجتهد حين لا يستطيع الاجتهاد . هو يأخذ هذا الحكم بالاجتهاد

إن كان قادراً عليه . وبالاتباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد . وعلى ذلك فإنّ جميع الفرقِ والمذاهبِ التي تعتقدُ العقيدةَ الإسلامية تُطبّقُ على أتباعِها أحكامُ الإسلام .

وعلى الدولةِ ألاّ تتعرض لهذه الفرق الإسلامية ، ولا لاتباع المذاهب الفقهية ، ما دامت لا تخرج عن عقيدةِ الإسلام . والمسلمون مطالبون بجميعِ أحكامِ الإسلام ، إلا أنّ هذهِ الأحكامَ منها ما هو قطعيّ ليس فيه إلا رأي واحد كتحريم الربا ووجوب الزكاة ، وكون الصلوات المفروضة خمساً ، وما شاكل .

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ واراء قد اختلف المسلمون في فهمها . فهمها كلُّ مجتهدٍ خلافَ فهم الآخر ، مثل صفات الخليفةِ وإجارة الأرض ، وتوزيع الإرث وغير ذلك ، فهذه الأحكامُ المختلفُ فيها يتبنى الخليفة رأياً منها فتصبح طاعته واجبةً على الجميع .

ولكن العبادات لا يتبنى الخليفة منها شيئاً لأنَّ تبنيه في العباداتِ يجعلُ المشقّةَ على المسلمين في عباداتهم ، ولذلك لا يأمر برأي معيّن في العقائد مطلقاً ، ما دامت العقيدة التي يعتقدونها إسلامية ، ولا يأمر بحكمٍ معينٍ في العبادات

ما عدا الزكاة . ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية ، وفيما عدا ذلك يتبنى في جميع المعاملات ، كالإجارة والبيع والنفقة والشركة الخ ..

وفي العقوبات جميعها من حدودٍ وتعزير .

نعم ، إنَّ الخليفة ينفذ أحكامَ العباداتِ فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطرَ في رمضانَ ، كما ينفذُ سائرَ الأحكامِ سواءً بسواء ، وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة ،لأنَّ وجوبَ الصلاةِ ليس مجالَ اجتهادٍ ولا يعتبر تبنياً وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع ، ويتبنى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يلزم الناسَ بالعملِ به ، هذا بالنسبة للمسلمين .

وأما غير المسلمين ، فيتركون وما يعتقدون وما يعبدون ، فيسيرون في أمور الزواج والطلاق حسب اديانهم ، وتعين الدولة لهم قاضياً منهم ، ينظر في خصوماتهم في محاكم الدولة . أما المطعومات والملبوسات فإنهم يعاملون بشأنها حسبَ أحكامِ دينهم ضمن النِّظَام العام . وأما المعاملاتُ والعقُوباتُ فتنفذُ على المسلمين وغير المسلمين سواءً بسواء،من غير تمييز أو تفريق على اختلاف اديانهم واجناسهم ومذاهبهم ، فهم جميعاً مكلفون باتباع الاحكام والعمل بها . غير أنَّ تكليفَهُمْ بذلك إنما هو

من ناحية تشريعيّة قانونية ، لا من ناحية دينية روحية ، فلا يجبرون على الاعتقاد بها ، لأنهم لا يجبرون على الإسلام ، قال تعالى « لا إكراه في الدين » ونهى الرسول (ص) عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم .

* * *

القانون الروماني

القانونُ الرّومانيُّ الذي عاشَ قروناً وظلَّ منذُ نشأةِ روما سنةَ ٧٥٤ قبلَ السيدِ المسيحِ حتّى سنةِ ٢١٢ بعدَ السيّدِ المسيحِ امتيازاً خاصّاً ووقْفاً بادىءَ الأمرِ على سكّانِ مدينةِ روما فَقَطْ الأصليّينَ دونَ بقيّةِ اللاتينيّينَ في ما حولَ روما من منازلِ الايطاليّينَ ولم يستطع بقيّةُ اللاّتينيّينَ أن يلتحقُوا بالوطنيّين الرومانيينَ في الحقوقِ إلاّ بعدَ أن صدرَ قانونُ جوليا في سنةِ ٩٠ قبلَ السيّدِ المسيحِ وجعلَ منهُم استثناءً في الامبراطوريّة . وأمّا الغُرباءُ عنِ العِرقِ اللاّتينيّ فما استطاعُوا أن يُصبِحُوا وطنيّينَ إلاّ عندَما سَيْطَرَ الإمبراطورُ كاراكالا وهو نفسُهُ منَ الغرباءِ فينيقيٌّ سوريٌّ وليس برومانيّ فأزالَ بحكمِ سيطرتهِ هذا الغبنَ عنِ الغُرباءِ وأصدرَ في ذلكَ سنةَ ٢١٢ بعدَ السيّدِ المسيحِ مرسوماً امبراطوريّاً خاصّاً جعلَ حقّ الاستفادة منَ القانونِ الرومانيّ شاملاً لجميعِ المواطنينَ في الامبراطوريّةِ على اختلافِ اعراقِهِمْ من غيرِ تمييزٍ ولا

تفريق غيرَ أنّ هذا المرسومَ الامبراطوريَّ لم تعشْ أحكامه بعدَ أن طُردتْ أسرةُ سيفير منَ الحُكْمِ وهيَ الأسرةُ التي ينتسبُ إليها كاراكالاّ، بل إنَّ المصريّينَ أنفسَهُم ظلّوا في عهدِ كاراكالاّ محرومينَ ما عدا مدينةَ الاسكندريّةِ منَ الامتيازاتِ المعترفِ بها للوطنيّينَ الرومانيّينَ، وظلَ القانون الرومانيُّ قائماً على ما قامَتْ عليهِ دولةُ روما في الأصلِ من التمييزِ ما بينَ الحاكمِ والمحكومِ وبينَ الأشرافِ والطبقة الشعبيةِ . بينما من أولِ يومٍ طبّقَ الإسلامُ ساوى بينَ جميعِ المواطنينَ على اختلافِ أعراقِهِمْ وطبقاتهم، والحديثُ الشّريفُ ظلَّ علماً من أعلامِ عدمِ التّمييزِ العنصريِّ وهو القائلُ « لاَ فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أعْجَمِيٍّ وَلاَ لِأبْيَضَ عَلَى أسْوَدَ إلاَّ بِالتّقْوَى » .

حُكْمٌ مِنْ أحكامِ هذا القانونِ
المَدِينُ المُفْلِسُ في التشريعِ الرُّومانِي

إذا امتنعَ المدينُ عَن دفعِ الدّينِ وعن تقديمِ الشّخص المحرّرِ ليحلَّ محلّهُ ، أمرَ الوالي الدّائن بسوقِ مدينهِ وحبسهِ لَدَيهِ في سجنهِ الخاصّ ويدومُ هذا الحبس مدّةَ ستين يوماً ، وللدّائن الحقُّ أن يكبّل مدينهُ بالقيد أو بالاغلالِ ، كما أنّه فرضَ على الدّائنِ أن يعطي مدينهُ نصف كيلو من الطحين على الأقلِ غذاءً له كلَّ يومٍ ، ويبقى للمدينِ حقٌّ في أن يستجلبَ طعامَهُ من بيتهِ . والغايةُ من هذا الحبسِ في تلك المدّةِ هو فتحُ المجالِ امامَ المدينِ للاتّفاقِ مع الدائنِ أو ايجادِ شخصٍ من أصدقائهِ أو أقربائهِ ليدفعَ عنهُ الدَّينَ ويحرّرهُ ، ولذلك كانَ على الدّائنِ أن يقودَ مدينهُ في هذه المدّةِ ثلاثَ مراتٍ متواليةٍ إلى السّوقِ في منتدى روما وهو يرسُفُ في قيده وأن يعلنَ هناكَ بصوتٍ عالٍ مقدارَ الدينِ الواجبِ

وذلكَ إعلاناً لأقرباءِ المدين وأصدقائهِ كي يتدخلوا وينقذوهُ ، واذا انقضتِ الستّونَ يوماً ولم يتقدَّم أحدٌ ويتبرَّع بالدّفعِ عنهُ كانَ للدّائنِ أن يقتلَ المدينَ أو يبيعهُ كالرقيقِ وإذا تعدّدَ الدّائنونَ تُقطعُ الجُثّةُ بين الدائنين ! يقولُ مونييه في كتابه الذي نُشر في باريس سنةَ ١٩٤٧ : انّنا في الحقيقةِ أمامَ تشريعٍ بربريٍّ يبرهنُ لنا في قضايا المدينين العاجزينَ عن الوفاءِ عن قساوةٍ لا رحمةَ فيها وتتّضحُ هذهِ القساوةُ الوحشيّةُ اذا ما عرفنا أنَّ احكامَ هذا القانون في المدينينَ العاجزينَ عـــن الوفاءِ تقضي باسترقاقِـهِـم من قبلِ الدائن ، وتعطي لهذا الحقَّ ببيعهِـم أو بقتلِهِـمْ ، وإذا تعدّدَ الدائنونَ فلهُـم جميعاً الحقُّ في تقطيعِ جسمِ المدينِ إرباً إرباً وهو حيٌّ .

* * *

حُكمُ المَدينِ المُفْلِسِ في الإسْلام

المفلسُ لُغَةً : هو الذي لا مالَ لهُ ولا ما يَسُدُّ به حاجتَهُ ، أي أنّهُ وصلَ إلى حالةٍ ليسَ معهُ فلسٌ واحدٌ فهوَ مُفْلِسٌ . ولهذا لما قالَ النبيُّ (ص) لأصحابهِ : أتدرونَ مَنِ المفلسُ ؟ قالُوا : يا رسولَ اللهِ ، المفلِسُ فينا مَنْ لا درهمَ لَهُ ولا متَاعٌ .

قالَ (ص) : لَيسَ ذلكَ المفلِسَ ، ولكنَّ المفلسَ مَنْ يأتي يومَ القيامةِ بحسناتٍ أمثالِ الجبالِ ويأتي وقَدْ ظَلَمَ هذا ولَطَمَ هذا وأخَذَ من عِرْضِ هذا ، فيأخُذُ هذا من حسناتهِ وهذا من حسناتهِ فإنْ بَقِيَ عليه شيء أخذَ من سيّئاتِهِم » فَقولُهُمْ ذلكَ إخبارٌ عن حقيقةِ المفلِسِ ، وقولُ النبيِّ (ص) « ليسَ ذلكَ المفلس » لمْ يُرِدْ به نفْيَ الحقيقةِ بل أرادَ أنَّ مُفْلِسَ الآخرةِ أشدُّ وأعْظَمُ بحيثُ يَصيرُ مُفلِسُ الدنيا بالنسبةِ إليهَ كالغنيّ . والمفلِسُ في عُرفِ الفقهاءِ مَن دَيْنُهُ أكثرُ من مالهِ

ومصروفه أكثرُ من مدخوله وسَمَّوْهُ مفلساً وإن كانَ ذا مالٍ ، لأنَّ مالَهُ مُستَحِقَّ الصَّرفِ في جهةِ دينه فكأنَّهُ معدومٌ .

ومتى لَزِمَ الإنسانُ ديونَ حالةٍ لا يَفِي مالُهُ بها فَسَأَلَ غُرماؤهُ الحاكمَ الحَجْرَ عليهِ لَزِمَتْهُ إجابتُهُم، ويُسْتَحَبُّ أن يُعْلِنَ الحجرَ عليهِ ليتجنَّبَ الناسُ معاملتَهُ فإذا حُجِرَ عليهِ ثبتَ بذلكَ اربعةُ أحكامٍ :

أحدُها : تَعَلّقُ حقوقِ الغرباءِ بعينِ مالِهِ .

الثاني : مَنْعُ تصرّفهِ بعينِ مالِهِ .

الثالثُ : أنَّ مَنْ وَجَدَ عينَ مالِهِ عندَهُ فَهُوَ أحقُّ بها مِنْ سائرِ الغُرماءِ .

الرابعُ : أنَّ للحاكمِ بيعَ مالِهِ بالمزادِ العلنيِّ ، وإيفاءَ الغُرماءِ . والدليلُ على الحَجْرِ على المفلسِ ما رُوِيَ عن رسولِ اللهِ (ص) أنَّهُ حَجَرَ على معاذِ بْنِ جَبَلٍ وباعَ مالَهُ . وعنْ عَبدِ الرحمنِ بْنِ كعبٍ قالَ : « كانَ معاذُ بنُ جبلٍ مِنْ أفضلِ شبابِ قومهِ ولَمْ يكنْ يُمسِكُ شيئاً فَلَمْ يَزَلْ يُدَانُ حتّى أغْرَقَ مَالَهُ في الدّينِ ، فكلّمَ النبيَّ (ص) غُرَمَاءَهُ ، فَلَو

تُرِكَ أحَدٌ من أجلِ أحدٍ لتركوا معاذاً من أجلِ رسولِ اللهِ (ص) فباعَ لهم رسولُ اللهِ (ص) مالَهُ حتى قامَ معاذٌ بغيرِ شيءٍ .

والمفلسُ إذا ثبتَ للناسِ عليهِ حقوقٌ من مالٍ ، ببيّنَةِ عَدلٍ ، أو إقرارٍ منهُ صحيحٍ ، بيعَ كُلُ ما يُوجَدُ لهُ وأُنصفَ الغُرماءُ ، ولا يَحِلُّ أن يُسجَنَ أصلاً ، كما لا يَحِلُّ أن يُحْبَسَ المدينُ المعْسِرُ مطلقاً ، لقولِ اللهِ تعالى « وإنْ كانَ ذو عُسْرَةٍ فنَظِرةٌ إلى مَيْسَرَةٍ » ، ولما رُويَ عَنِ أبي سعيدِ الخدري قالَ : « أُصيبَ رجُلٌ في ثمارٍ ابتاعَها في عهدِ رسولِ اللهِ (ص) فَكَثُرَ دَينُهُ فقالَ رسولُ اللهِ لغرمائه «خذُوا ما وجدتُم وليسَ لَكُمْ إلاَّ ذلكَ » . ورُويَ أنّهُ (ص) قَسَمَ مَالَ المفلِسِ بَيْنَ الغُرماءِ ولم يسجنْهُ أبداً ، وقالَ عَلِيٌّ أميرُ المؤمنين (ع) « حَبْسُ الرّجُلِ فيالسجنِ بعدما يُعرفُ ما عليهِ من دينٍ ظلْمٌ » . وعَنْ عُمَرَ بنِ عَبْدِ العزيزِ رضي اللهُ عَنْهُ أنّهُ قَضى في المفلسِ بأن يُقْسَمَ مَالُهُ بَيْنَ الغُرماءِ ثُمَّ يُترَكَ حتى يَرْزُقَهُ اللهُ .

ويُقسمُ مالُ المفلِسِ الذي يوجَدُ لَهُ بينَ الغُرماءِ

بالحِصَصِ بالقيمةِ علـــى الحاضرينَ الطّالبـينَ الذينَ حلّت آجالُ حقوقِهِم فَقَط ، ولا يَدخُلُ فيهِم حاضرٌ لا يَطْلُبُ ولا غائبٌ لم يوكل ولا حاضرٌ أو غائبٌ لم يَحُلَّ أجَلُ حقِّهِ ، طَلَبَ أم لم يطلب ، لأنَّ مَنْ لم يَحُلَّ أجَلُ حقِّهِ فلا حقَّ لهُ بَعْدُ ، ومَنْ لم يطلُبْ فلا يلزمُ أنْ يُعطى مـا لم يَطلُبْ . هذا إذا كانَ المفلِسُ حيّاً ، اما الميتُ المفلِسُ فإنّهُ يُقضى لِكُلِّ مَنْ حَضَرَ أوْ غابَ ، طَلَبَ أمْ لَمْ يَطلبْ ، ولكلِّ ذِي دَيْنٍ سواءٌ كانَ حالاً أم إلى أجلٍ مُسمّى ، لأنَّ الآجالَ كلّها تَحُلُّ بِمَوتِ الذي لهُ الحقُّ والذي عليه الحقُّ . وإن اجتمعت على المفلسِ حقوقُ اللهِ وحُقُوقُ العبادِ فَحُقُوقُ اللهِ تَعالى مُقدَّمَةٌ على حقوقِ الناسِ ، فَيُبدأ مما فَرّطَ فيهِ من زكاةٍ أو كفارةٍ ، ويُقسّم ذلكَ على كلِّ هذهِ الحقوقِ بالحِصَصِ لا يبدّى فيها شيء على شيء . وكذلكَ ديونُ النّاسِ إن لم يَفِ مالُه بجميعِها أخذَ كُلُّ واحد بِقَدْرِ مالِهِ مما وُجِدَ . ودليلُ أنَّ حُقُوقَ اللهِ مقدمةٌ على حقوقِ العبادِ مَا ثبتَ عَن رسولِ اللهِ (ص) أنّهُ قالَ « دَيْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقْضَى » وقولُهُ « واقضوا اللهَ فهُوَ أحَـقُّ بالقضاءِ » وحينَ يُباعُ مالُ المفلِسِ يُنْظَرُ في نفقتِهِ

ونفقةِ مَنْ تلزمُهُ نفقتُهُ ، فلا تُباعُ دارُهُ الّتي لا غِنى لهُ عَن سكناها . أمّا إن كانَ لهُ داران يَستغني بإحداهما عَنِ الأخرى فتُباعُ الّتي يَستَغني عنها . وإن كانَ المفلسُ يَكسَبُ مَا يقُومُ بأَوَدِهِ وأَوَدِ مَنْ تلزَمُهُ نَفَقَتهُ أو كانَ يقدرُ ان يَكتَسبَ ذلكَ بالفعلِ بأنْ يُؤَجرَ نفْسَهُ فإنّهُ في هذهِ الحالِ يُباعُ كلّ مالِهِ ما عَدا دارَهُ الّتي تَلزَمُهُ لِسُكناها ، وإنْ لم يَقْدِرْ عَلى شيءٍ مِنْ ذلكَ تُرِكَ لهُ مِنْ مالِهِ ما يكفيهِ ليُنفِقَ عَلَيهِ وعلى مَنْ تلزمُهُ مؤونَتُهُ بالمعروفِ مِنْ مالِهِ إلى أن يفرَغَ مِنْ قِسْمَتِهِ بين غُرمائِهِ .

•••

خُرَافَةُ تأثيرِ الفِكْرِ الرُّومَانِي فِي الفِكْرِ الإِسْلامِيّ

يزعُمُ بعضُ المستشرقينَ أنَّ الفِقْـهَ الإسلاميّ ، في العصورِ الأولى ، حينَ اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ ، قد تأثّرَ بالفِقْهِ الرّومانيّ والقانونِ الروماني ؛ بعدما اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ ؛ وقالوا: إنّ الفقهَ الرّومانيّ كانَ مصدراً من مصادرِ الفِقْهِ الإسلاميّ ، وقدِ استمدّ الفقهُ الإسلاميّ منهُ بعضَ أحكامهِ . وهذا يعني أنّ بعضَ الأحكامِ الشرعيّةِ التي استُنْبِطَتْ في عهدِ التابعينَ وفيما بعد هيَ أحكامٌ رومانيّةٌ أو مستمدةٌ من الفِقْهِ الروماني. ويستدلّ هؤلاءِ المستشرقونَ على هذا القولِ بأنّ مدارسَ للقانونِ الرّومانيّ كانَتْ في بلادِ الشامِ عندَ الفتح الاسلامي في قيصرة على سواحِلِ فلسطينَ وبيروت ، وكانَ في بلاد الشامِ أيضاً محاكمُ تسيرُ في نظامِها وأحكامِها على القانون الرومانيّ ، واستمرّتْ هذهِ الأحكامُ في البلادِ بعدَ الفتح الإسلاميّ زمناً وذلك يدلّ على إقرارِ المسلمينَ لها وأخذِهم

بها وسيرهم بمقتضاها . وأيدوا هذه النظرة بافتراضات من عندهم فقالوا : من الطبيعي أنّ قوماً لم يأخذوا من الحضارة بحظٍّ وافرٍ كالمسلمين لا بدّ وأنْ يأخذوا من قومٍ سبقوهم في الحضارةِ ، ولا بُدّ أن ينظروا ماذا يفعلون وكيفَ يحكمونَ .

ثم قالوا : إنّ المقارنةَ بينَ بعض أبوابِ الفقهِ الإسلاميّ وبعض أبوابِ الفِقْهِ الرّومانيّ وقوانينه تُرينا التّشابُهَ بينَ الاثنينِ ، بلْ تُرينا أنّ بعضَ الأحكامِ نُقِلَتْ بنصوصِها عنِ الفقهِ الرّومانيّ ، مثل : « البيّنَةُ على مَنِ ادّعى ، واليمينُ على مَنْ أنْكر » ، ومثلُ كلمةِ « الفِقْهِ والفقيهِ » ؛ فيكونُ الفقْهُ الإسلاميّ على حدٍّ زعمِهِم أو بعضُهُ مُسْتَمَدّاً منَ الفِقْهِ الرّومانيّ مباشرة أي منْ مدارسِ الشّامِ ومحاكمِها ، هذا ما يزعُمُهُ المستشرقونَ دونَ أن يُقيمُوا أيّ دليلٍ عليه سوى الافتراضِ ؛ وهذهِ الأقوالُ فاسدةٌ لعدّةِ أسباب منها :

١ ـ لمْ يروِ أحدٌ عنِ المسلمينَ ، لا المستشرقونَ ولا غيرُهُم ، أنّ أحداً منَ المسلمينَ ، فقهاء أو غيرَ فقهاء ، قد أشارَ أيّةَ إشارةٍ إلى الفقهِ الرّومانيّ أو القانونِ الرُّومانيّ ،

لا على سبيلِ النّقْدِ ولا على سبيلِ التأييدِ ، ولا على سبيلِ الاقتباسِ ، ولم يذكرهُ أحدٌ لا بالقليلِ ولا بالكثيرِ ؛ ممّا يدلّ على أنّهُ لمْ يكنْ موضعَ حديثٍ فضلاً عن أن يكونَ موضعَ بحثٍ . وأنّ بعضَ المسلمينَ ترجَمُوا الفلسفةَ اليونانيّةَ ، ولكنّ الفقهَ الرومانيّ لم يُتَرْجَمْ بلْ لمْ تُتَرْجَمْ منهُ أيّةُ كلمةٍ فضلاً عن كتابٍ ، الأمرُ الذي يَبْعَثُ على الجزمِ أنّهُ قد أُلغيَ وطُمِسَ في البلادِ بمجرّدِ فتحِها .

٢ ــ في الوقتِ نفْسِهِ الذي يزعُمُ المستشرقونَ أنّهُ كانَ في بلادِ الشامِ مدارسُ للفقهِ الرّومانيّ ومحاكمُ تحكمُ بمقتضى قوانينِه كانتِ الشّامُ غاصّةً بالمجتهدينَ من علماء وقضاةٍ وحكام فكانَ منَ الطبيعي أنْ يحصُلَ التأثّرُ ــ إذا حصلَ ــ عندَ هؤلاءِ القضاةِ .

٣ ــ إنّ المسلمينَ حملَةُ رسالةٍ ، فهم يفتحونَ البلادَ لتطبيقِ أحكامِ رسالتِهِمْ ، فكيفَ يفتحونَ البلادَ ليأخذوا أحكامَ الذي جاؤوا ليزيلوهُ ، ويضعُوا مكانهُ حُكمَ الإسلامِ وهُمْ في العصرِ الأوّلِ من عصورِ الفتوحاتِ .

٤ ــ وليسَ بصحيحٍ أنّ المسلمينَ حينَ فتحوا البلادَ

كانوا أقلَّ حضارةً من البلادِ المفتوحةِ ، ولو كانَ ذلكَ صحيحاً لتركوا حضارتَهم وأخذُوا حضارةَ البلادِ المفتوحةِ لأنَّ الفكرَ الأقوى هو الذي يُؤثّرُ ، لا الفكرَ الأضعفَ ، مع العلمِ أنَّ الإسلامَ يمنعُ الإكراهَ في الدينِ .

٥ ـ إنَّ كلمةَ « فقهٍ وفقيهٍ » قد وردتَ في القرآنِ الكريمِ ، وفي الحديثِ الشريفِ ، ولمْ يكنِ المسلمونَ قد عرفوا أيَّ اتصالٍ تشريعيٍّ بالرّومانِ . قالَ تعالى : « فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدّينِ » ، وقالَ عليهِ وعلى آلِهِ الصّلاةُ والسلامُ : « مَنْ يُرِدِ الله فيهِ خيْراً يُفَقِّهْهُ في الدينِ » .

أمّا كلمَةُ : « البيّنَةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكَرَ » فهي حديث قالهُ الرسول (ص) ، ووردَتْ في كتابِ عُمَرَ لأبي موسى في البصرةِ . فكيفَ يُزْعَمُ أنَّ المسلمينَ أخذُوا كلمة « فقهٍ وفقيهٍ » وقاعدة « البينةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكرَ » عنِ الفقهِ الرّومانيّ ، وقد قالوها وَوُجِدَتْ عندهم مُنْذُ فجرِ الإسلامِ . يتبيّنُ من ذلكَ أنَّ خُرَافَةَ تأثّرِ الفقهِ الإسلاميّ بالفِقْهِ الرّومانيّ لا أصلَ لها مُطلقاً ، وأنها دسٌّ منَ المستشرقينَ .

والحقيقةُ والواقعُ المحسوسُ أنّ الفقهَ الإسلاميّ أحكامٌ مُستنبطةٌ مستندةٌ إلى الكتابِ والسنّةِ ، أو إلى ما أرشدَ إليه الكتابُ والسنّةُ من أدلّةٍ ، وأنّ الحكمَ إذا لم يكن مُستَنداً في أصلهِ إلى دليلٍ شرعيٍّ لا يُعْتَبَرُ من أحكامِ الإسلامِ ، ولا يُعْتَبَرُ مِنَ الفقهِ الإسلاميّ .

• • •

يقوم النظام الاقتصادي في الإسلام على أربع قواعد :

١) ـ المال لله : قال الله تعالى « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » .

٢) ـ الجماعة مستخلفة فيه : قال تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » .

٣) كنزه حرام : قال تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » .

٤) تداوله واجب : قال تعالى « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » أي كي لا يقتصر تداوله على الأغنياء فقط .

ويمتاز النظام الإسلامي عن النظام الديمقراطي الرأسمالي وعن النظام الاشتراكي الشيوعي أن ملكية المال في الإسلام محددة بالكيف[1] وغير محددة بالكم[2] .

في النظام الديمقراطي الرأسمالي غير محددة بالكيف وغير محددة بالكم .

في النظام الاشتراكي الشيوعي الملكية محددة بالكم وغير محددة بالكيف .

وهذه لمحة موجزة عن الاقتصاد في الإسلام منبثقة من عقيدته مع العلم أن العالم اليوم في صراع اقتصادي طبقي .

---

(١) الكيف – غير محدد بالكيف أي باستطاعتك أن تملك بالكيفية التي تبتغيها عن طريق الربا عن طريق الخمر عن طريق البغاء عن طريق القمار الخ .

(٢) الكم – غير محدد بالكم : يعني أنك تستطيع أن تملك كمية من المال مهما بلغت .

الاقتصاد

كلمةُ الاقتصادِ مُشتَقّةٌ من لفظٍ إغريقيٍّ قديمٍ ؛ معناهُ « تدبيرُ أمورِ البيتِ » بحيثُ يشتركُ أفراده القادرونَ في إنتاجِ الطيّباتِ ، والقيامِ بالخدماتِ ، ويشتركُ جميعُ أفراده في التمتّعِ بما يحوزونهُ . ثمّ توسّعَ الناسُ في مدلولِ البيتِ ، حتى أُطلِقَ على الجماعةِ التي تحكمُها دولةٌ واحدةٌ ، وعليهِ فلمْ يَعُدِ المقصودُ من كلمةِ « اقتصاد » المعنى اللغويّ ، وهو التوفيرُ ، ولا معنى المالِ ، وإنما المقصودُ المعنى الاصطلاحيّ لمسمّى معيّنٍ ، وهو تدبيرُ شؤونِ المالِ ، إمّا بتكثيره وتأمينِ إيجاده ، ويبحثُ فيهِ علمُ الاقتصادِ . وإمّا بكيفيّةِ توزيعهِ ، ويبحثُ فيهِ النظامُ الاقتصاديّ .

وإذا كانَ علمُ الاقتصادِ ، والنظامُ الاقتصاديّ يبحثانِ في الاقتصادِ ، فإنهما شيئانِ مختلفانِ متغايرانِ ، ومفهومُ احدهما يختلِفُ عنْ مفهومِ الآخر . فالنظامُ الاقتصاديّ

لا يتأثّرُ بكثرةِ الثروةِ ولا بقلّتِها ، بلْ لا يتأثّرُ بهـا مُطلقاً .

وكثرةُ الثروةِ وقلّتها لا يؤثّرُ فيها شكلُ النظـام الاقتصاديّ بوجهٍ منَ الوجوهِ . وعليهِ كانَ منَ الخطأ الفادحِ جَعْلُ الاقتصادِ موضوعاً واحداً يبحثُ باعتبارِهِ شيئاً واحداً . لأنّ تدبير أمورِ الجماعةِ منْ حيثُ توفيرُ المالِ ، أي إيجادُهُ ، شيءٌ ، وتدبيرُ أمورِ الجماعةِ مـنْ حيثُ توزيعُ المالِ المدبّرِ شيءٌ آخرُ . ولذلكَ يجبُ أنْ يُفْصلَ بحثُ تدبيرِ المالِ عن بحثِ تدبيرِ توزيعهِ ؛ إذ الأوّلُ يتعلّقُ بالوسائلِ ، والثاني يَتَعَلّقُ بالفكرِ ، وإذا لمْ يُفْصَلْ يؤدّي إمّا إلى الخطأ في إدراكِ المشاكـلِ الاقتصاديّةِ المراد مُعَالَجَتُها ، وإمّا إلى سوءِ فَهْمِ العوامل التي توفّرُ الثروةَ أي تُوجِدها في البلادِ .

ولهذا يجبُ بحثُ النظام الاقتصاديّ باعتبارِهِ فكراً يؤثّرُ في وُجْهَةِ النظرِ في الحياةِ ويتأثّرُ بها .

ويبحثُ علمُ الاقتصادِ باعتبارِهِ علماً ، ولا علاقَةَ لهُ بِوُجْهَةِ النّظَرِ في الحياةِ ؛ والبحثُ الأهمّ منهمـا هو النظامُ الاقتصاديّ لأنّ المشكلةَ الاقتصاديّةَ تدورُ حول

حاجاتِ الإنسانِ ، ووسائل إشباعها والانتفاعِ بهذهِ الوسائل ، وبما أنَّ الوسائلَ موجودةٌ في الكوْنِ فإنَّ إنتاجَها لا يسببُ مشكلةً أساسيّةً في إشباعِ الحاجاتِ، بلْ إنَّ إشباعَها يدفَعُ الإنسانَ لإنتاجِ هذهِ الوسائلِ ، أو إيجادِها ، وإنما المشكلةُ الموجودةُ في علاقاتِ النّاسِ ، ناشئةٌ عنْ تمكينِ النّاسِ من الانتفاع بهذهِ الوسائلِ ، أو عدمِ تمكينِهِم . أي في موضوع حيازةِ الناس لهذه الوسائل . فيكون ذلك أساسَ المشكلة الاقتصاديّةِ وهو الذي يحتاجُ إلى علاجٍ . وبناءً عليهِ ، فالمشكلةُ الاقتصاديةُ آتيةٌ من موضوعِ حيازَةِ المَنْفَعَةِ لا منْ إنتاجِ الوسائلِ التي تعطي هذهِ المنفَعَةَ .

* * *

أساسُ النظامِ الاقتصادي

المنفعةُ صلاحيّةُ الشيءِ لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ وتتكونُ منْ أمرين :

١ ـ أحدهما : مَبْلَغُ ما يشعرُ بهِ الإنسانُ منَ الرّغْبة في الحصولِ على شيءٍ معيّنٍ .

٢ ـ الثاني : المزايا الكامنةُ في نَفسِ الشيءِ ، وصلاحيّتُها لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ ، لا حاجةِ فَرْدٍ معيّنٍ . وهذهِ المنفعَةُ يمكنُ أنْ تكونَ ناتجةً عنْ جُهْدِ الإنسانِ أو عنِ المالِ أو عَنْهُما معاً . وبما أنّ المالَ هو الذي يُشبِعُ حاجاتِ الإنسانِ. وأنّ الجهدَ الإنسانيّ وسيلةٌ للحصولِ على المالِ عَيْناً ومنفَعَةً ، لذلك كانَ المالُ أساسَ المنفعةِ ، وأمّا جُهْدُ الإنسانِ فهوَ من الوسائلِ التي تمكّنُ منَ الحصولِ عليهِ .

ومنْ هنا كانَ الإنسانُ ، بفطرتهِ ، يسعى للحصولِ

على المالِ ليحوزَهُ ، وعليهِ يكونُ جُهْدُ الإنسانِ والمالُ هما الوسيلتينِ اللّتــينِ تُسْتَخْدَمانِ لإشباعِ حاجاتِ الإنسانِ . والثروةُ التي يسعى للحصولِ عليها ، وحيازةُ الأفرادِ للثروةِ تتأتى إمّا منْ أفرادٍ آخرينَ وإمّا منْ غيرِ الأفرادِ . وتكونُ إمّا حيازةً للعينِ استهلاكاً وانتفاعاً ، وإمّا حيازَةً لمنفعةِ العينِ ، وإمّا حيازةً للمنفعةِ الناتجةِ عن جُهْدِ الإنسانِ . وهذهِ الحيازَةُ بجميعِ ما تصدُقُ عليهِ إمّا أنْ تكونَ بعوضٍ كالبيعِ وإجارَةِ المالِ وإجارَةِ الأجيرِ . وإمّا بغيرِ عوَضٍ كالهبَةِ والإرثِ والعاريةِ .

وعلى ذلكَ فالمشكلةُ الاقتصاديةُ لا تتعدّى حيازةَ الثروةِ وليستْ في إيجادِ الثروةِ ، وهيَ تأتي منَ النّظرةِ إلى الحيازةِ أي الملكيّةِ ؛ ومن سوءِ التصرّفِ في هــذه الملكيّةِ . أي منْ سوءِ توزيعِ الثروةِ بينَ النّاس ، ولا تأتي من غيرِ ذلكَ مطلقاً . ولهذا كانتْ معالجةُ هــذه الناحيةِ أساسَ النظامِ الاقتصاديّ .

وعلى ذلكَ فالاساسُ الــذي يقــومُ عليهِ النظامُ الاقتصاديّ مبنيّ على ثلاثِ قواعدَ هيَ :

١ ـ الملكيّة ، أو الكيفية التي يجبُ على الإنسانِ أن يحوزَ بها المنفعة الناجمة عن الخدماتِ او السلع.

٢ ـ التصرّفُ في الملكيّة . أو الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الإنسان بهذه الخدمات والسلع .

٣ ـ توزيعُ الثروةِ بينَ الناسِ . أو توزيع الخدمات والسلع على الناس .

• • •

نظرة الإسلام إلى الاقتصاد

تختلفُ نظرةُ الإسلامِ إلى مادّةِ الثروةِ عنْ نظرتهِ إلى الانتفاعِ بها ، وعندَهُ أنّ الوسائلَ التي تُعطي المنفعةَ شيءٌ ، وأنّ حيازَةَ المنفعةِ شيءٌ آخرُ . فمالُ وجُهْـدُ الإنسانِ هما مادّةُ الثروةِ وهما الوسيلتانِ اللّتانِ تخلقان المنْفَعَةَ . ووضعهُما في نَظَرِ الإسلامِ مـنْ حيثُ وجودُهما في الحياةِ الدنيا ، ومن حيثُ إنتاجُهُما يختلفُ عن وضعِ الانتفاعِ بها ، وعن كيفية حيازَةِ هذهِ المنفعةِ . فالإسلامُ حرّمَ الانتفاعَ ببعضِ الأموالِ كالخمـرِ والميْتَةِ ، كما حرّمَ الانتفاعَ ببعضِ جهودِ الإنسـانِ كالرّقصِ والبغاءِ . وحرّمَ بَيْعَ ما حُرّمَ أكْلُهُ منَ الأموالِ ، وحرّمَ إجارَةَ ما حُرّمَ القيامُ بهِ مـنَ الأعمالِ .

هذا منْ حيثُ الانتفاعُ بالمالِ والجهْدِ . وأمّا من حيثُ كيفيّةُ حيازةِ الثروةِ ، فقد شرّعَ أحكاماً متعدّدةً

لحيازتِها ، كأحكامِ الصَّيْدِ ، وإحياءِ المواتِ ، وأحكامِ الإجارَةِ والإرثِ والهبَةِ والوصيّةِ . هذا بالنسبةِ للانتفاعِ بالثروةِ وكيفيّةِ حيازتِها ، أمّا بالنسبةِ لمادّةِ الثروةِ منْ حيثُ وجودُها ، ومن حيثُ إنتاجُها فإنَّ الإسلامَ لمْ يتدخل فيها مُطلقاً ؛ فالمالُ موجودٌ في الحياةِ الدنيا وُجوداً طبيعيّاً ، وخَلَقَهُ اللهُ سبحانَهُ وتعالى مُسخّراً للإنسانِ ، قالَ تعالى : « هو الذي خَلَقَ لَكُمْ ما في الأرضِ جميعاً » وقال : « وسخّرَ لكمْ ما في السمواتِ وما في الأرضِ جميعاً منهُ » وقالَ : « وأنزَلنا الحديدَ فيهِ بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للنّاسِ » ، فبيّنَ في هذهِ الآياتِ وأشباهها أنّهُ خَلَقَ المالَ وخَلَقَ جُهْدَ الإنسان ، ولم يَتَعَرّضْ لشيءٍ آخرَ يتعلّقُ بهما ، ممّا يدلّ على أنّهُ لمّ يتدخّلْ في مادّةِ المالِ وجهدِ الإنسانِ ، ولكنّهُ بيّنَ أنّهُ خَلَقَهما لينتفع بهما الناسُ .

وكذلكَ لم يتدخّل في إنتاجِ الثروةِ ، ولا يوجدُ نص شرعيّ يدلُّ على أنَّ الإسلامَ تدخّلَ في إنتاجِ الثروةِ ، بل على العكسِ من ذلكَ فإنَّ النصوصَ الشرعيّةَ تدلّ على أنّ الشرعَ تركَ الأمرَ للنّاسِ في استخراجِ المالِ ،

وفي تحسينِ جُهْدِ الإنسانِ ؛ فقد رُويَ أنّ الرسولَ (ص) قالَ في موضوعِ تأبيرِ النّخلِ : « أنتم أدرى بأمورِ دُنياكم » ورُوي أنّهُ أرسَلَ اثنينِ منَ المسلمينَ إلى اليمنِ يتعلّمانِ صناعةَ الأسلحةِ ، وهذا يدلّ على أنّ الشرعَ تركَ أمرَ إنتاجِ المالِ إلى النّاسِ يُنتجونهُ بحسَبِ خبرتِهم ومعرفتهم .

وعلى هذا فالذي يتبيّنُ من ذلكَ أنّ الإسلامَ ينظرُ في النظامِ الاقتصاديّ لا في علْمِ الاقتصادِ ، ويجعلُ الانتفاعَ بالثروَةِ قائماً ، وكيفيّةَ حيازةِ هذهِ المنفعَةِ موضوعَ بحثهِ ، ولم يتعرّضْ لإنتاجِ الثروةِ ولا إلى وسائلِ المنفعَةِ مُطْلَقاً .

• • •

النظامُ الاقتصاديُّ في الإسلام

يقومُ نظامُ الاقتصاد في الإسلامِ على الأمورِ التاليةِ :

١ ـ ملكيّةُ الأشياء للنّاسِ ، وهذا هوَ الأصلُ ، لأنهم مستخلفون فيها عنِ اللهِ ، ولا تكونُ للأفرادِ إلاّ بإذْنِ الشّارعِ .

٢ ـ وتتحقّقُ الملكيّةُ العامّةُ في كل ما كانَ من مرافقِ الجماعةِ ، أوْ منَ الضروريّاتِ للحياةِ العامّةِ .

٣ ـ الملكيّةُ الفرديّةُ حكمٌ شرعيٌّ مُقَدّرٌ بالعينِ أو المَنْفَعَةِ ، تُقَيِّضُ تمكينَ مَنْ يضافُ إليهِ منَ انتفاعهِ بالشيء ، وأخْذ العوضِ عَنْهُ .

٤ ـ لا يجوزُ للدولَةِ أنْ تأذَنَ للأفرادِ بملكيّةِ ما يدخلُ في الملكيّةِ العامّةِ كالمناجمِ ومنابعِ البترول والمراعي وساحاتِ البلدَةِ وشواطيء البحارِ ومضائق الأنهارِ وما شابهَ ذلكَ .

٥ ـ يُمْنَعُ كَنْزُ المالِ ولو أُخْرِجَت زكاتهُ ، والدولة يجبُ أن تعملَ على تداوُلِه بين النّاسِ وتحولَ دونَ تداوُلِه بينَ يدي فئةٍ خاصّةٍ .

٦ ـ الملكيّةُ الفرديّةُ في الأموالِ المنقولةِ وغيرِ المنقولَة مُقَيّدَةٌ بالأسبابِ الشرعيّةِ الخمسةِ وهيَ :

أ ـ العَمَلُ .

ب ـ الحاجةُ للمالِ في سبيلِ الحياةِ .

جـ ـ إعطاءُ الدولةِ أموالها للأفرادِ لسد الحاجةِ ، أوِ الانتفاعِ بالملكيّةِ .

د ـ الإرث .

هـ ـ صلَةُ الأفرادِ ببعضِهِم .

٧ ـ حقّ التصرّفِ الإنفاقيّ بهذهِ الملكيّةِ الفرديّةِ مُقَيّدٌ بحدودِ الشرعِ ، فيُمْنَعُ السرفُ والتقتيرُ .

وتنميةُ الثروةِ مُقَيّدَةٌ أيضاً بالحدودِ الشرعيّةِ ؛ فيُمنَعُ الاحتكارُ والغبْنُ والغِشُّ والرّبا والقمارُ وغيرُهُ .

٨ ـ يمنَعُ فتَحُ المصارفِ ما عدا مصرِفَ الدولةِ ، ولا

يصبحَ أن يتّخذَ الرّبا ، ويكونَ دائرةً من دوائرِ بيتِ المالِ بلْ يقومُ بإقراضِ الأموالِ حسبَ الحاجةِ ، وتسهيلِ المعاملاتِ الماليّةِ.

٩ - الاكتشافاتُ والاختراعاتُ إذا كانت من مرافقِ الجماعةِ تصبحُ مُلكاً عامّاً.

١٠ - تضمَنُ الدولةُ إيجادَ الأعمالِ لكل مَنْ يحملُ التابعيّةَ ، وجميعُ الموظفينَ سواءٌ كانوا عندَ الأفرادِ أوِ الشركاتِ أوِ الدولةِ ، لهم جميعُ الحقوقِ والواجباتِ ، وكلّ مَنْ يعملُ بأجْرٍ موظّفٌ مهما اختلَفَ نوعُ عَمَلِهِ وتحدّدُ الدولةُ الأجرةَ للجميع.

١١ - تَضْمَنُ الدولةُ نَفَقَةَ مَنْ لا مَالَ لهُ ولا عَمَلَ ، إذا لمْ يكنْ وراءهُ مَنْ تَجِبُ عليهِ نَفَقَتُهُ ، وتتولى إيواءَ العَجَزَةِ وذوي العاهاتِ ، وتُوَفِّرُ لكل فردٍ الحاجاتِ الضروريةَ للعيشِ من مأكلٍ ومَلْبَسٍ ومسكنٍ . وعليها أن توفّرَ جميعَ الخدماتِ الصحيّةِ مجاناً للفقيرِ والغنيّ على السواء.

١٢ - تعالجُ الدولةُ رفْعَ مستوى العيشِ ، وبقاءَ التوازنِ في المجتمعِ على الوجْهِ الآتي :

أ ـ أنْ تعطي المالَ منقولاً وغيرَ منقولٍ ممّا تملكه .

ب ـ إنْ لمْ يَفِ بذلكَ ملكتَ من أموالِ النّاس ما يَلزَمُ لإبقاءِ هذينِ الغرَضينِ .

ج ـ إذا ملَكتَ منْ أموالِ النّاسِ أرضاً عشريّةً تدفع ثمنها لصاحبِها ، وإنْ ملكتَ أرْضاً خراجيّةً لا تدفَعُ ثمنها . وإنما تدفَعُ ثمنَ ما أنْشئ عليها .

١٣ ـ يُمْنَعُ استغلالُ واستثمارُ الأموالِ الأجنبيةِ في البلاد كما يُمْنَعُ منحُ الامتيازاتِ لأيّ أجنبيّ .

• • •

سياسة الاقتصاد

سياسةُ الاقتصادِ هدفٌ ترمي إليهِ الأحكامُ التي تعالجُ تدبيرَ شؤونِ الإنسانِ .

وسياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ مبنيّةٌ على أساسِ تحقيقِ أكبرِ عددٍ ممكنٍ من الرفاهيّةِ للإنسانِ باعتبارِهِ إنساناً ، وباعتبارِهِ يعيشُ في مجتَمَعٍ ، لا باعتبارِهِ فرداً ، ولاباعتبارِهِ مُنعزلاً ، أو فَرْداً في مجتمع يَرتَبِطُ أفرادُهُ بأيّةِ علاقةٍ .

فالنظرةُ الاقتصاديّةُ في الإسلامِ تتلخّصُ في أنّ الاقتصادَ للإنسانِ لا للفردِ ، وأنّهُ للمجتمعِ لا للجماعةِ المكوّنةِ من أفرادٍ دونَ ملاحَظَةِ العلاقاتِ .

ولذلكَ نجدُ أنّ نظرتَهُ هذهِ حتّمَتْ تحريمَ إنتاجِ الخمرِ واستهلاكهِ ، ولا تعتبرُهُ بالنّسبةِ للمسلمِ مادّةً اقتصاديّةً كما حتّمَتْ تحريمَ الرّبا ، ولا تعتبرهُ ، بالنسبةِ

لجميعِ مَنْ يحملونَ تابعيّةَ الدولةِ ، مادّةً اقتصاديّةً سواء كانوا مسلمينَ أو غير مسلمينَ .

فالإسلامُ لا يفصلُ اعتبارَ ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ عن تحقيق الرفاهيّة للإنسان ، بل يجعلُهما أمرين متلازمين . لأنّهُ يهدفُ إلى إيجاد الطمأنينة عندَ الإنسان لا إلى مجرّد إشباع حاجتِهِ ، ويجعلُ نَيْلَ السعادة المثلَ الأعلى الذي يسعى المسلمُ لتحقيقهِ منَ الاقتصاد . قالَ تعالى : « وابتَغِ فيما آتاكَ اللهُ الدّارَ الآخرَةَ ولا تَنْسَ نصيبَكَ مِنَ الدّنيا وأحسنْ كما أحسنَ اللهُ إليكَ ولا تَبغِ الفسادَ في الأرضِ إنّ اللهَ لا يُحبّ المفسدين » ولذلكَ جَعَلَ فَلسفَةَ الاقتصادِ مربوطةً بأوامرِ الله ونواهيه بناءً على إدراك الصلة بالله ، أي ربْط الفكرة التي يُبْنَى عليها تدبيرُ أمور المسلم والمجتمع بالحياة وذلكَ بجعل الأعمال الاقتصادية موافقةً للأحكامِ الشرعيّة باعتبارها ديناً وربط تدبيرِ أُمور الرعيّة بمن يحملونَ التابعيّة ، وتقييد أعمالهِم الاقتصاديّةِ بالأحكامِ الشرعيّة باعتبارها تشريعاً ، فأباحَ لهم ما أباحَهُ الإسلامُ ، وقيّدَهُم بما قيّدَهُمْ به . قالَ تعالى : « ما آتاكم الرسولُ فخذوهُ وما نهاكُمْ عنْهُ فانْتهوا » وقال : « فلْيحذر الذينَ

يُخَالِفُون عنْ أمْره أن تصيبَهُمْ فتنَةٌ أوْ يُصيبَهُم عذابٌ أليمٌ » ، وقد قيّدَ الذينَ يحملونَ التابعيّةَ بهذه الأحكام بالتوجيه الذي يجعَلُ المسلمَ يُنفّذُ هذه السياسة بدافع تقوى الله ، والتشريع الذي تُنَفّذُهُ الدولةُ ، قال تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا اللهَ وذَرُوا ما بقي من الرّبا إنْ كنْتُمْ مؤمنين » .

وقالَ : « يا أيها الذينَ آمنوا إذا تدايَنْتُمْ بدينٍ إلى أجَلٍ مسمّى فاكتبوهُ وليكتبْ بينكمْ كاتبٌ بالعَدْل ولا يأبَ كاتبٌ أنْ يكتبَ كما علّمَهُ اللهُ فليكتبْ وليُمْلِلِ الذي عليه الحقّ ولْيَتّق اللهَ ربّهُ ولا يَبخَسْ منهُ شيئاً » . وقالَ : « ولا تسأموا أنْ تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجَله ذلكم أقْسَطُ عندَ الله وأقومُ للشّهادة وأدنى الاّ ترتابوا إلاّ أنْ تكونَ تجارَةٌ حاضرةٌ تُديرُونَها بَينكم فليس عليكم جناحٌ ألاّ تكتبوها » وفي ذلكَ بيانُ الكيفيّة التي تُنَفّذُ بها هذه الأحكامُ ، وما يضمَنُ تقيّدهم بها . وقد شملتْ هذه الضمانَةُ الأحكامَ التي تتعلّقُ بالفـرد والمجموع . فحرّمَ الاعتداء على الملكيّة العامّة كما حرّمَ الاعتداء على الملكيّة الفرديّة وجَعَلَ تنفيذَ حق الله كتنفيذ حقّ الإنسان .

وجَعَلَ تنفيذَ الزكاة كتنفيذ النَّفَقَة ، وحينَ شرّعَ الأحكامَ راعى مصلحَةَ الفرد والجماعَة . وحينَ شرّعَ للجماعةَ بما بينها من علاقاتٍ راعى مصلحةَ الفرد ، وحينَ شرّعَ للفرد ما بينه وبينَ غيره من علاقاتٍ راعى مصلحةَ الجماعة ، ولذلكَ نجدهُ حينَ جعلَ للدولة حقَّ أخْذ المال منَ المسلمينَ ، لإدارَة شؤون الرعيّة قيّد الدولةَ بأن لا تأخذَ إلاَّ فضولَ الأغنياء ، أي ما يزيدُ عن حاجاتِهِم الضروريّة ، وهيَ المأكلُ والملبسُ والمسكنُ والزواجُ ، وما يركبونَهُ لقضاء حاجاتِهم البعيدة ، فهذا التشريع الذي يحفظُ الجماعة رُوعيَت فيه مصلحةُ الفرد . ونجدُ الشّرعَ أيضاً يتيحُ للفرد أن يبنيَ بيتاً أو يزرعَ بستاناً ، ومن ناحيةٍ أخرى فَرَضَ عليه حقَّ الطريق ومنعه من البناء أوَ الزرع على أي وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكيّة عامّة . وحينَ أباحَ للفرد بَيْعَ ما يملكُ خارجَ الدولة الإسلاميّة في تجارةٍ مَنَعَهُ من بيع السلاح وكلّ ما يتقوّى به العدو على الدولة ؛ فهذا التشريعُ للفرد رُوعيَت فيه مصلحة الجماعة .

وهكذا نجدُ الإسلامَ معَ كونه يُشرّعُ للإنسان ، ويشرّعُ للمجتمع يَنظُرُ إلى ما يجبُ أن يكونَ عليه المجتمعُ . إنّهُ يشرّعُ في الاقتصاد لمجتمعٍ معيّنٍ لهُ صفةٌ معيّنةٌ .

ولا يكتفي بذلكَ ، بل يحثّ على الكسب وطلَب الرزق والسّعي لتحقيق أكبرِ درجةٍ ممكنةٍ من الرفاهيّةِ للفردِ وللمجموعِ .

ولذلكَ كانَ السعيُ لكسبِ الرّزقِ فرضاً على كل رجلٍ ، قال تعالى : « فامشوا في مناكبِها وكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ » وقالَ عليهِ وعلى آلهِ الصلاةُ والسلامُ : « طَلَبُ الحلالِ كمُقارَعَةِ الأبطالِ ، ومَنْ ماتَ في طَلَبِ الحلالِ ماتَ مَغفوراً لهُ » وقالَ : « إنّ أطْيَبَ ما أكَلْتُمْ منْ كَسْبِ أيديكمْ ، وإنّ أخي داودَ كانَ يأكلُ منْ كَسْبِ يدِهِ » وقالَ : « إنّ منَ الذنوبِ ذنوباً لا يُكَفِّرُها الصّومُ ولا الصّلاةُ » . قيلَ : فما يُكَفِّرُها يا رسولَ اللهِ ؟ قال : « الهُمومُ في طَلَبِ المعيشةِ » . وفي حديثٍ قُدْسيٍّ عنْ ربّهِ عزّ وجلّ قالَ تعالى : « عَبْدي حَرّكْ يَدَكَ أُنْزِلْ عَلَيكَ الرزْقَ » .

فالآياتُ والأحاديثُ تحثّ على السّعي لطلبِ الرّزقِ وعلى العملِ لكسبِ المالِ كما تحثّ على التمتّعِ بهذا المالِ وأكلِ الطيّباتِ . قالَ تعالى : « قُلْ مَنْ حَرّمَ زينةَ اللهِ التي أخْرَجَ لعبادهِ والطيّباتِ منَ الرّزقِ » ، وقالَ تعالى : « كُلُوا منْ طيباتِ ما رَزَقْناكُمْ » وقالَ : « كلوا مِمّا رَزَقَكُمُ اللهُ حلالا طَيّباً » وقالَ تعالى : « يا

أيُّها الذينَ آمنوا لا تحرّموا طيّباتِ ما أحلّ اللهُ لكُمْ ».

فهذه الآياتُ وما شابهها تدلّ دلالةً واضحةً على أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ المتعلّقةَ بالاقتصادِ تهدفُ إلى رفع مُستوى المعيشةِ والتمتّعِ بالطيّباتِ . وقد راعى الإسلامُ في الحصولِ على المالِ عدمَ تعقيدِ الكيفيّةِ التي يحوزُهُ الإنسانُ بها ؛ فجعلها بسيطةً كلّ البساطةِ إذ حدّدَ أسبابَ التملّكِ ، وحدّدَ العقودَ التي يجري بها تبادُلُ الملكيّةِ .

ولا يعني تحديدُهُ لأسبابِ التملّكِ وللعقودِ تجميدَ الوضعِ الاقتصاديّ ، بل مساعدةَ الناسِ على الرّبحِ والتقدمِ الاقتصادي والحيلولةِ دونَ وقوعِ الهزّاتِ الاقتصاديّةِ العامّةِ ، لأنّ الإسلامَ جعَلَ الأسبابَ والعقود خطوطاً عريضةً تدخلُ فيها جزئيّاتٌ متعدّدةٌ ، كأنواعِ العملِ وأنواعِ البيعِ ، وتدخلُ فيها كليّاتٌ متعدّدةٌ في قياسها عليها كقياسِ العطيّةِ على الهبَةِ في أنها تكونُ سبباً للمُلكِ ، وكقياسِ الوكالةِ على الإجارَةِ في استحقاق أُجرةِ الوكيلِ .

ولايجوزُ أن يخرجَ المرءُ عن هذهِ الخطوطِ العريضةِ التي جاءَ بها الشرعُ ، بل يجبُ أن يتقيّدَ بها تقيداً تامّاً ،

وهكذا نجدُ أسبابَ التملّكِ والعقودِ قد بيّنها الشارعُ وحدّدها في معانٍ عامّةٍ ، وهذا ما يجعلُها شاملةً لكلِّ ما يتجدّدُ منَ الحوادثِ .

وبهذا تكونُ سياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ غيرَ مقتصرةٍ على الرفاهيّةِ وحدها ، بل تشملُ الرفاهيّةَ والوضعيّةَ التي تكونُ عليها هذه الرفاهيّة ، لتحقّقَ مجتمعاً يعيشُ فيهِ الإنسانُ مطمئناً هادىءَ البالِ ، ويعيشُ فيهِ المسلمُ متمتّعاً بالسعادةِ وراحةِ الفكرِ .

* * *

تلخيص سياسة الاقتصاد بأربعة أمور

أولاً – إشباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلِّ فردٍ إشباعاً كليّاً وتمكينُهُ من إشباعِ الحاجاتِ الكماليّةِ بقدرِ ما يستطيعُ، لأنّهُ يعيشُ في مجتمعٍ مُعيّنٍ لهُ طِرازٌ خاصٌّ في العيشِ .

ثانياً – النظرُ إلى كلِّ فردٍ بعينهِ لا إلى مجموعِ الأفرادِ الذين يعيشون في البلادِ .

ثالثاً – النظرُ إلى الفردِ باعتبارهِ إنساناً قبل أيِّ اعتبارٍ آخرَ ، ولا بدَّ من إشباعِ حاجاتهِ الأساسيّة كلّها إشباعاً كليّاً ، واعتبارهِ ، بعد ذلك ، شخصاً مُعَيّناً بذاتهِ ، بتمكينهِ من إشباعِ حاجاتهِ الكماليّةِ بقدرِ مَا يستطيعُ .

رابعاً – النظرُ إليه في الوقتِ نفسهِ ، باعتبارهِ مرتبطاً بغيرهِ ارتباطاً معيّناً يسيرهُ تسييراً معيّناً وفقَ طرازٍ خاصٍّ ، وبناء على ذلك يكونُ الأساسُ توزيعَ الثروةِ

لا تنميتَها . ولكن لما كان توزيعُ الثروةِ بغيرِ بيان كيفيّةِ حيازتها من مصادرِها ، فإنّ تنميةَ الثروةِ تأتي إتياناً طبيعياً من هذه الكيفيّةِ للحيازةِ ، فإنّ الكيفيّةَ التي تجري فيها حيازةُ الأرضِ تؤدي بالطّبعِ إلى استغلالها ، والكيفيّة التي يجري بها امتلاكُ المصنعِ تؤدّي طبيعيّاً إلى استغلالهِ . ويمكنُ تحسينُ هذه الزيادةِ للدخلِ بالمعلوماتِ الاقتصاديةِ لا بالأحكامِ الاقتصاديةِ ، وتُؤخذُ هذه المعلوماتُ من أي جهةٍ كانت دون قيدٍ .

* * *

مَوضُوع مُعالجةِ الاقتِصادِ في البِلادِ الإسْلاميّة

هذه المعالجةُ تنقسمُ إلى قسمينِ منفصلينِ عن بعضهما تمامَ الانفصالِ ، ولا علاقةَ لأحدهما بالآخر .

القسم الأول ـ السياسةُ الاقتصاديةُ : ومعالجتُهـا في أمرين :

أ ـ الخطوطُ العريضةُ لمصادرِ الاقتصادِ وهي أربعةٌ : « الزراعة ـ الصناعة ـ التجارة ـ وجهد الانسان » .

ب ـ الخطوطُ العريضةُ لضمانِ الحاجاتِ الأساسيّةِ .

القسم الثاني ـ معالجةُ زيادَةِ الثروةِ يختلفُ باختلافِ أوضاعِ البلدانِ. ففي سوريةَ يختلفُ الأمرُ ـ مثلاً ـ عن باكستان أو إيران ، ولذلكَ كانتْ معالجتها بحسب متطلبات الأوضاع الخاصة وهي تدخل في علم الاقتصاد ، وسيقتصر بحثنا على القسم الذي يتعلق بمعالجة السياسة الاقتصادية المتعلقة بالمصادر الأربعة للاقتصاد ، وبالحاجات الأساسية .

معالجة مصادر الاقتصاد الأربعة
الأرض - الصناعة - التجارة - الجهد

الرأسمالية تجعل زيادة الثروة أساس النظام، وتترك للأفراد حرية الملكية والعمل. والاشتراكية، وبعدها الشيوعية، تقول بإلغاء الملكية إلغاء كليّاً أو جزئياً وتجعل العمل هو الأساس، وشعارها: «من لا يعمل لا يأكل».

والإسلام يقول بإباحة الملكية والعمل. قال تعالى: «فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه». وقال: «فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله» والأمر هنا للإباحة. قال رسول الله: «ما أكل ابن آدم طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده» وهو خبر مقرون بالمدح، لكنه من الأوامر غير الصريحة، والمراد به الإباحة.

والإسلام جعل الملكية والعمل في هذه المصادر

مباحين للنّاس . وينبغي أنْ يُلاحَظَ أنّ الإباحَةَ إباحَةُ ملكيّةٍ وعملٍ وليستْ حريّةَ ملكيّةٍ وعملٍ ، لأنّ الإباحةَ تقييدٌ لحكمٍ شرعي هوَ أمرُ اللهِ بالتخييرِ بينَ الأخْذِ وعدمهِ بخلافِ الحريّةِ فهي عدمُ التقيّدِ بشيء .

• • •

المَصْدَرُ الأوّل
الأرضُ

الأرضُ أساسُ الزراعةِ لا جُهْدُ الإنسانِ ولا الخبرةُ الفنيّةُ حتى ولا الآلةُ ، فالذي يعيّنُ وجه الإنتاجِ هو كيفيّةُ الحيازةِ للأرضِ وكيفيّةُ العملِ بها لا جهدُ الإنسانِ ولا خبرتهُ الفنيّةُ ولا الآلةُ ولا علاقاتُ الإنتاجِ ولذلكَ يجبُ أن يكونَ البحثُ في الزراعةِ مُنصبّاً على الأرضِ ، لأنّ الجهدَ مصدرٌ منفصلٌ عن الزراعةِ ، والآلةُ كذلكَ مصدرٌ منفصلٌ عنِ الزراعةِ ، ولها أحكامٌ خاصّةٌ . والخبرةُ الفنيّةُ وعلاقاتُ الإنتاجِ ، لا علاقةَ لأيّ منهما بالزراعةِ أيضاً ، وهو أمرٌ ظاهرٌ ، ولذلكَ سنحصرُ البحثَ في الزراعةِ بأحكامِ الأرضِ فقط .

وموضوعُ ملكيّةِ الأرضِ يختلفُ عن ملكيّةِ بقيّةِ الموادِ من عقارٍ وسلعٍ ونَقْدٍ ومواشٍ وغيرِ ذلكَ ،

والإنتاجُ فيها جزءٌ لا يتجزأُ من وجودها ، كما أنه جزءٌ لا يتجزأُ من ملكيّتِها . والأرضُ تختلفُ عنِ المصنعِ الذي لا يعدو إنتاجُهُ جزءاً من وجودهِ ، وعنِ البيتِ الذي يشتركُ معَ المصنعِ في الإنتاجِ بل هيَ تختلفُ عن كل سلعةٍ في الدنيا ، إذ لا تنتجُ سلعةٌ في الدنيا من نفسِها ، دونَ أن يباشرَ الإنتاج فيها أحدٌ سوى الأرضِ ، ومن هنا يجبُ أن تكونَ للأرضِ بالذاتِ ، من دونِ باقي الأموالِ ، أحكامٌ خاصّةٌ من حيثُ ملكيّتها ومن حيثُ العملُ فيها ..

ملكيّةُ الأرض : تتحقّقُ ملكيّةُ الأرضِ بالإقطاعِ والتحجيرِ والإحياءِ ، كما تتحقّقُ بالشراءِ وبالإرثِ وبالهبةِ . يقولُ رسولُ اللهِ (ص) : « مَنْ أحْيَا أرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ » . والأرضُ الميتةُ هي الأرضُ الّتي لم يظهرْ أنّه جرى عليها ملكُ أحدٍ فلم يظهرْ فيها تأثيرُ شيءٍ من إحاطةٍ أو زرعٍ أو عمارةٍ أو نحوِ ذلك ، ولا يُوجد أحدٌ يملكُها أو ينتفعُ بها وإحياؤها هو جعلُها صالحةً للانتفاعِ بها . وقالَ رسولُ الله (ص) « مَنْ عَمَرَ أرضاً ليست لأحدٍ فهو أحقُّ بها » وقالَ : « أيما قوم أحيَوْا شيئاً من الأرضِ أو عَمَرُوهُ فهم أحقُّ به » . وبالتّحجيرِ : وقالَ :

« مَنْ أحَاطَ حائطاً على أرض فَهِيَ لهُ » . والتحجيرُ هو أن يَجعلَ المَرْءُ على حدودِ الأرضِ ما يدل على تخصيصِ لهُ . كأن يضعَ حولها حجارةً أو سياجاً أو جداراً أو ما شاكل ذلكَ ، والتحجيرُ كالإحياءِ سواءٌ لقولهِ (ص) « أيما قوم أحيوا شيئاً منَ الأرضِ أو عمروهُ فهم أحقّ بهِ » .

وأما أرضُ الإقطاعِ فهيَ الأراضي التي تُعطيها الدولةُ للافرادِ مجّاناً دون مقابلٍ ، بعدما سبقَ إحياؤها ، ولكن لا مالكَ لها فتكونُ الدولةُ هيَ المالكة ، فهـذه الأرضُ لا تملكُ بالاحياء أو التحجيرِ ، لأنها ليستْ ميتةً بعد ما أحْيِيَتْ بالزرعِ ، فهيَ حيّةٌ ولكن لا مالكَ لها ، فلا تملكُ إلاّ بتمليكِ الدولةِ ، وقد أقطعَ رسولُ اللهِ لبعضِ أصحابهِ أرضاً .

فإعطاءُ الدولةِ لأحدِ الرعيّةِ أرضاً ، هو الإقطاعُ ؛ وهو جائزٌ بدليلِ فعلِ الرسولِ بهِ .

وإذا مُلِكَتِ الأرضُ بسببٍ منَ الأسبابِ المذكورةِ أُجبِرَ مالكُ الأرضِ على استغلالها ولا يُسْمَحُ لـهُ بتعطيلها ، فإذا أهملَ ذلكَ وعَطّلَ الأرضَ ثلاثَ سنينَ

نُزِعَتْ منهُ جبراً وأُعطيتْ لغيرهِ . قالَ رسولُ الله : (ص) « عادي الأرضِ للهِ ولِرَسُولِهِ ثمّ لَكُمْ مِنْ بَعْدُ فَمَنْ أحيا أرْضاً ميْتَةً فهيَ لهُ ، ولَيْسَ لِمُحْتَجِرٍ حقّ بَعْدَ ثلاثِ سِنِينَ » .

ولا يُقالُ : إنّ الحديثَ أتى على ذِكْرِ المحتجرِ لأنّ العبرَةَ بعمومِ اللفظِ لا بخصوصِ السببِ . فيظلّ العامّ على عمومهِ فيكونُ قولهُ : « مَنْ عَطّلَ أرْضاً » شاملاً لكل أرضٍ مُلِكَتْ بالإقطاعِ أمْ بالشّراءِ أم غيرِ ذلك .

الصِّنَاعة

الصناعةُ أساسٌ هامٌ منْ أسُسِ الحياةِ الاقتصاديّةِ لأيّةِ أمّةٍ أوْ أي شعبٍ في أي مجتمعٍ . وقد بيّنَ الإسلام أحكامَ المصانعِ بأن الأصلَ فيهـا أنّها ملكيّةٌ فرديّةٌ . فلكل فردٍ منْ أفرادِ الرعيّةِ أن يملك المصانعَ ، فالمصنعُ من حيثُ هو داخلٌ في الملكيّةِ الفرديّةِ ، وليسَ بداخلٍ في الملكيّة العامّةِ ولا في ملكيّةِ الدولةِ .

والدليلُ على ذلكَ أنّ الرسولَ استصنعَ منبراً عندَ مَن يملك المصنعَ ملكيّةً فرديّةً .

غيرَ أنّ الصناعةَ تأخذُ حكْمَ ما يجري صنعُهُ ، والقاعدةُ الشرعيّةُ تقولُ : « الصناعةُ تأخذُ حكمَ ما تُنْتِجهُ » . مثلاً فصناعةُ العصرِ مباحةٌ سواءٌ كانت عصرَ عنبٍ أو تفاحٍ لأنّ الصناعةَ مِنْ حيثُ هِيَ مباحةٌ ومنها صناعةُ العصرِ فتدخلُ في عمومِ إباحةِ الصّناعاتِ ، فجاء الرّسولُ وحرّمَ صناعةَ عصرِ الخمرِ. عَنْ أنسٍ قالَ « لَعَنَ

رسولُ الله (ص) في الخمرةِ عشرةً: شاربَها وساقيَها وبائعَها ومبتاعَها وعاصرَها ومعتصرَها إلخ» . كما أن الشَرْعَ رأى في بعضِ الحالاتِ أنّ المصانعَ لا يجوزُ أن تُمْلَكَ ملكيةً فرديةً . ولما كانتِ المصانعُ قائمةً على المواد الأوليةِ والاشياءِ التي تتعلّقُ بطبيعةِ تكوينها بالجماعةِ والمرافق العامّةِ ، فالبحثُ إذاً يجبُ أن يكونَ حولَ هــذهِ الحالاتِ الثلاثِ .

١) الحالةُ الأولى : المعادنُ الصلبةُ كالفضّةِ — الحديد — النحاسِ — الرصاص ، أو السوائل كالنفطِ والزئبقِ وما شاكلها ، لا تُقتطع أي الأرضُ التي يوجدُ فيها أمثالُ هذه الأشياء المذكورة ، لا يجوزُ أن تُعطى من قبل الدولة وإن أُعطيتْ خطأً استُعيدتْ من قبل الخليفةِ . والدليلُ إرجاعُ رسولِ الله (ص) ما أقْطَعَهُ من أرض إلى عُمَرَ بن قيسِ المأربيّ وغيرِهِ

٢) الحالة الثانية : الأشياءُ التي تمنَعُ طبيعةُ تكوينها اختصاصَ الفرْدِ بحيازَتِها ، كملكيّةِ الطريقِ العامّةِ والبحارِ والخلجانِ والمضايقِ والمساجدِ والمنتزهاتِ وما شاكلها لقولِ رسولُ اللهِ (ص) : «منى مناخ من سبق» .

٣) الحالة الثالثة : ما هو من مَرافقِ الجماعة بحيثُ لو لمْ يتوفّرْ لها بوصفها جماعةً تفرّقتْ في طلبه كالماء والكلأ والنارِ لقولِ رسولِ اللهِ (ص) « المسلمونَ شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنّارِ » .

ومن هذه الخطوطِ العريضةِ يتبيّنُ أنّ الشرعَ قد عالجَ الصناعةَ والآلات ببيانِ ملكيّتها ، وأوضحَ متى تكونُ ملكيّةً عامّةً ومتى تكونُ ملكيّةً فرديّةً خاصّةً فالحكمُ في المصانعِ هو للأصل لا للتابع ، مثل آلة توليد الكهرباء تُستعملُ في وقتٍ واحدٍ للحرارةِ والإنارةِ ، فإن كانت هذه الآلة تُستعملُ في الغالبِ للانارةِ فإنها حينئذٍ تكون ملكيةً فرديةً ، إذا كان توليدها من ملك فردي ، وإن كانت غالبَ ما تُستَعملُ له هو الحرارة ، فإنها حينئذ تكون ملكيّةً عامة ، كالكهرباء في المصانعِ تُستعملُ لصهرِ المعادنِ وللإنارةِ ولكن أغلب ما تُستعملُ له هو الحرارةُ وهي إنما وُجِدتْ في المصنع للحرارة . أمّا الإنارة فتابعةٌ لها ، والتابع تابع في الحكم . وأما إذا كان توليدُ الكهرباءِ من مساقط المياهِ العامةِ ، فإنها ، ولا شك ، تكون من الملكية العامةِ سواءٌ أكانتِ الغايةُ التي يجري توليدُ الكهرباءِ من أجلها هي الإنارة أم كانت لتستعمل

مقام النار . ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانعُ الكبريتِ والفحم الحجريّ والصناعاتِ المتولدة عن النفطِ فإنها ملكيّةٌ عامة لأنها داخلةٌ تحتَ نصٍ الحديثِ « الماء والكلأ والنار » إذ المرادُ بالنارِ الوقودُ وما يتعلقُ به .

وأما مصانعُ الحلوياتِ والنسيجِ والسكر والزجاج ومحالج القطن والمطاحن ومعامل السماد وما شابهها فإنها ملكيّةٌ فردية لأن ما تصنعه ليس من مرافق الجماعة .

ولكن يجوز للدولةِ أن تشتريَ هذه الملكية الفردية . فمثلاً ان تشتريَ الدولة مصانعَ السيارات والبرادات من أصحابها ، أو تنشىء الدولة هذه المصانعَ وما شابهها فيكون بذلك كلّ ما هو داخلٌ في الملكية الفردية يجوزُ للدولة أن تملك مثلهُ وخاصة في العصر الحديث أشياء كثيرة دخلت في الملكيــة الفردية ، وستكون مملوكة للدولة واقعياً كمصانع الآلاتِ التي تنتجُ الآلاتِ ومصانعِ السيارات ونحوها ، مما يحتاجُ القيامُ به ، إلى أموالٍ ضخمةٍ ، فإنه لا يتأتى أن تقوم بمثلِ هذهِ الصناعاتِ إلا الدولة ، لانها هي التي تملك الامكاناتِ لمثلِ هذه المصانع . وذلك لأن إنشاء مثل هذه المصانع يحتـــاجُ الى رأسمالٍ كبير لا يقوى عليه الفردُ . ولذلك درج الغربُ على

إنشاءِ شركات المساهمةِ التي يتيحُ لها نظامُ تكوينها ان تجمعَ اموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسسَ وتمتلكَ امتلاكاً فردياً مثلَ هذهِ الصناعاتِ ، ولكنَّ الإسلام يحرم شركاتِ المساهمةِ ، ويحرمُ اجتماعَ عدّةِ شركاتٍ مساهمة في شركةٍ واحدة مثل التروستات والكارتل ، لأنَّ الشركة في الإسلام من بابِ العقود كالبيع والإجارة ، وليست هي كالوقف والوصية من قبل الإرادة المنفردة ، ولهذا لا تكونُ الشركةُ إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرّفَ في الشركة ، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرةً بنفسه . وهذه من طبيعتها لا يحصل فيها تجمعُ مال . ولهذا فإنَّه لا يمكن ، حسب احكامِ الشركةِ في الإسلامِ ، أنْ تُنشأَ شركةٌ تملك اموالاً ضخمةً تَقدِرُ على إنشاء مصانعَ كبرى . فلا يبقى قادراً إلا الدولة ، فتكون هذه المصانعُ وإن كانت ملكية فردية ، ولكن ، لضخامة نفقاتها ، لن تكون إلا للدولة ، وبهذا لا توجد الاحتكارات للمصانع والانتاج في كونِ مصانعِ الآلاتِ والسياراتِ ونحوها ملكية فرديّةً كما هي الحالُ في النّظامِ الرأسمالي ، بل طبيعة تطبيقِ أحكام الشرعِ تجعلُ مثلَ هذه المصانعِ ملكاً للدولةِ ولو كانت من الملكية الفردية . وهكذا تكونُ الدولةُ هي المتصرفةَ بما هو داخلٌ في الملكية العامة ، ولها أن تملك كل ما هو داخلٌ في الملكية الفردية ، ولكن

برضى صاحبها ، ولا يحل للدولة أن تستولي عنوة على المصنع الداخل في حكم الملكية الفردية لقول رسول الله (ص) « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه » فإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانع الآلات الثقيلة فإنَّ أرباحَها تكون للدولة ، توضع في بيتِ المالِ مع الخراج والضرائب ونحوها وهي تصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائرِ اموال الدولة ، وله الحق أن يبيعَ هذه المصانع أو أن يعطي امتيازَها للأفرادِ بخلاف ما هو داخل في الملكيةِ العامةِ من المصانع وغيرها ، فإنّه ملك لعامة المواطنين فلا يحلّ للدولة أن تبيعها أو تهبها أو تعطي امتيازها لأحد ، لأنَّها لعامة المواطنين وليست لبيتِ المالِ فيكون بيت المال حرزاً لها ليس غير ، وتُوزَّعُ على جميع المواطنين بدون تمييزٍ ولا تفريقٍ .

وتوزيعُ الأرباحِ حاصلٌ لما هو داخلٌ في الملكيّةِ العامةِ على الرعيةِ ، فقد يوزع عيناً وقد يوزع ثمناً ، فذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده . فللدولة أن تعطيَ الرعية ما هو داخلٌ في الملكيةِ العامة كالماءِ والكهرباءِ بالمجان قدر حاجتهم ، ولها أن تبيعهم إيّاهُ بسعرِ السوق كالنفطِ والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير تمييز ولا استثناء ، تفعل ما تراه مصلحةً للناس .

لأنَّ ما هو داخلٌ في الملكية العامة لا يصحُّ أن يُصرَفَ في شؤون الدولة ، وليس للإمام أن يتصرّفَ بشيء منه مطلقاً ، ولكن كيفيّةَ رعاية شؤون الملكية العامة فقط موكولٌ للخليفة حسب نص الشرع .

هذه هي أحكامُ الصناعةِ وكيفية معالجتها من حيث المصنعُ فقط ، وليس من ناحيةِ العمال أو تصريف الإنتاج ، لأنَّ المصنعَ هو وحدَه الأصلُ في الصناعةِ ، وبيانُ أحكامِه بيانٌ لأحكامِها . والصناعةُ مصدَرٌ مهمٌّ من مصادرِ الثروةِ. كما أنّه ليس في الصناعةِ أحكامٌ سوى أحكام المصانع .

أما موضوعُ العمال فهو مصدر اقتصاديٌّ آخرُ ، هو جهدُ الإنسان . كما أنَّ تصريفَ الإنتاج مصدرٌ اقتصاديٌّ آخرُ ، هو التّجارة .

* * *

التِّجَـارة

التجارةُ عمليّاتُ البيعِ والشراءِ وهيَ مبادلةُ مالٍ بمالٍ ، سواءٌ كانتْ تجارةً داخليةً ، وهي المبادلاتُ التي تجري في البلادِ ، وتخضعُ لسلطاتِ الدولةِ أم تجارةً خارجيةً ، وهيَ المبادلاتُ التي تجري في البلادِ غيرِ الخاضعةِ لسلطاتِ الدولةِ .

والتجارةُ الداخليّةُ لا تحتاجُ إلى بحثٍ أو بيانٍ ؛ فتطبّقُ عليها أحكامُ البيعِ التي جاءَ بها الشرْعُ .

أمّا التجارةُ الخارجيّةُ ، فهي التي تحتاجُ إلى توضيحٍ وبيانٍ ، لأنّ لها أحكاماً خاصّةً ، زيادةً على أنّها الأساسُ في كونِ التجارةِ مصدراً من مصادرِ الاقتصادِ ، لأنّ زيادةَ ثروةِ البلادِ من التجارةِ تأتي منها . وحينَ تُبحَثُ التجارةُ يجبُ أنْ يتبينَ الأساسُ الذي تُبنى عليهِ . أهيَ السلعُ التي تجري التجارةُ بها أو التاجرُ مالكُ السّلعِ ؟

إنّ أصحابَ النظامِ الرأسماليّ وأصحابَ النظامِ الاشتراكيّ

الماركسيَّ جعلوا السلعةَ أساساً في بحثِ التجارةِ الخارجيّةِ ، ولذلكَ يعتبرونَ البحثَ التجاريَّ قائماً على منشأ البضاعةِ لا على مالِكِها . وتقومُ العلاقاتُ التجاريةُ بينَ الدولِ على أساسِ منشأ البضاعةِ لا على مالكها ، لكنّ الإسلامَ جعلَ التاجر أساساً في التجارةِ الخارجيّةِ لا البضاعة ، وجعلَ البضاعةَ تأخذُ حكمَهُ ، لأنَّ البضاعةَ يجري عليها البَيْعُ والشراءُ ، فتُطَبّقُ عليها أحكام البَيْعِ . وأحكامُ البَيْعِ أحكامٌ لمالكِ المالِ وليست أحكاماً للمالِ المملُوكِ .

فهيَ أحكامٌ للبائعِ والمشتري وليست أحكاماً للمالِ المبيعِ أو الذي يُشترى ، فاللهُ تعالى قال ؛ « وَأحَلّ اللهُ البَيْعَ » أي من قِبَلِ الناس ، فهو حكمٌ متعلّقٌ بالناس لا بالمالِ ، فالحكمُ في الآيةِ للبيعِ من قبلِ الناس لا البيعِ بالنسبة للمال المبيعِ . قالَ رسولُ اللهِ : « والبيعانِ بالخيارِ ما لمْ يتَفَرّقَا » فالحُكْمُ للبائعِ والمشتري لا للمالِ الذي جرى بيْعُهُ وشراؤهُ ، فالشرعُ إذاً قدْ عالجَ التجارةَ الخارجيّةَ باعتبار مالكِ المالِ بغض النظرِ عنِ المالِ .

وأمّا جَعْلُ البضاعةِ تابعةً للتاجرِ فلأنّ التجارةَ الخارجيّةَ تندرجُ تحتَ أحكامِ دارِ الحربِ ودارِ الإسلامِ .

أمّا بالنسبةِ لأحكامِ دارِ الإسلامِ ، فإنّ الإسلام اعتبرَ الرعيّةَ للدولةِ بالتابعيّةِ لا بالدينِ .

فمَنْ كانَ يحمِلُ التابعيّةَ الإسلاميّةَ فهو من رعايا الدولةِ مُسلماً كان أمْ غيرَ مُسْلِمٍ ، والدولةُ مسؤولةٌ عنهُ وعنْ كفايتهِ وحمايتهِ وحمايةِ أموالِهِ وعرْضِهِ ، وتوفيرِ الأمْنِ والعيشِ والرّفاهِ والعدْلِ والطمأنينةِ لهُ ، بدونِ أي فرْقٍ بينَ مسلمٍ وغير مسلمٍ ، فكلّهُمْ رعايا الدولةِ ، وليستِ العقيدةُ هيَ الجامعَ بينهُم في الرعويّةِ وإنما التابعيّةُ . وأمّا بالنسبةِ لدارِ الحربِ ، فكلّ من لا يحمل التابعيّةَ الإسلامية فهو أجنبيٌّ ، سواء كانَ مسلماً أو غيرَ مسلمٍ ، ويُعامَلُ معاملةَ الحربيّ حُكماً .

والتجارُ الذينَ يدخلونَ الدولةَ أو يخرجونَ منها ثلاثةُ أصنافٍ :

١) تجّار من رعايا الدولة : لهمُ الحقّ بالتجارةِ في الخارجِ والداخلِ ، سواءً بسواء ، دون أيّ قيْدٍ أو شرطٍ . معنى آية « وَأحَلَّ اللهُ البَيْعَ » عامّ يشملُ كلّ بَيْعٍ إلاّ في حالتينِ :

أ) ما لو حصل ضررٌ في الاستيراد والتصديرِ ؛ فإن ذلك يؤدّي إلى منعهما .

ب) يمنعُ الاستيرادُ والتصديرُ من البلادِ التي نكونُ معها في حالةِ حربٍ فعلاً كإسرائيل اليوم .

٢) التجار المعاهدون : يعاملُونَ في التجارةِ الخارجيةِ وَفْقَ نصوصِ المعاهدةِ المعقودةِ معهم ويستوي في ذلك التصديرُ والاستيرادُ ، لقوله (ص) « المسلمونَ عندَ شروطهم» ولأنَّ المعاهدةَ عهدٌ والوفاء به فرضٌ « أوفوا بالعقُودِ ».

٣) التجار الحربيّون : وهم الذين بيننا وبينهم حرْبٌ ، وهؤلاء لا يدخلونَ بلادنا إلاّ بإذنٍ خاصٍ بالدخولِ بعد إعطائهم الأمانَ ، وهو إذنٌ لهم بالدخولِ . وعلى هذا فالتاجرُ الحربيّ إذا أدخلَ بضاعَةً كان الإذنُ له بالدخولِ لبضاعته ، وإذا أراد أن يشحنَها بوسيلة من وسائلِ النقلِ ، فإنه يجوزُ أن يُعطى إذناً لماله . ولا يدخُلُ الحربيّ ولا مالهُ بلادنا بغير إذنٍ مُطْلَقاً .

وإذا دخلَ البلادَ فلهُ أن يُتاجرَ فيها بأيّ بضاعةٍ يُريدُها ، وله أن يُخرجَ منَ البلادِ أيّةَ بضاعةٍ يريدُها وأيّ مالٍ يملكُهُ ، إلاّ أن يكونَ سلعةً مهمّةً في إخراجها ضررٌ ؛ فتمنعُ وحدها ويسمحُ له بغيرها ، وبكل مالٍ ، وذلك لقولهِ (ص) : « إنَّ ذِمّةَ المسلمينَ واحدةٌ فمَنْ أخْطَرَ مُسْلِماً

فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ والملائكةِ أجْمَعِين » ، والمردُ بذمّةِ المسلمين أمانهم . وإعطاؤهُمُ الأمانَ ، يعني إباحةَ الدخولِ والعملِ والتجارةِ لهم إلاّ أن يحدّدَ الحاكمُ الأمانَ ، أي الاذنَ ، فيكون حينئذٍ بحسبِ ما أذن ، كتحديدِ الإقامةِ أو العملِ ، فعليهم أن يلتزموا بما حدّدَهُ الحاكمُ .

وأمّا ضريبةُ الجماركِ فلا تُؤخَذُ من أيّ شخصٍ من رعايا الدولةِ على أيّةِ بضاعةٍ داخليّةً كانت أو خارجيّةً لما رُوِي عن رسول الله (ص) : « لا يدخُلُ الجنّةَ صاحبُ مكسٍ » والمكسُ ضريبةُ الجماركِ خاصّة . وقال : إنّ صاحبَ المكْسِ في النار » يعني العاشر ، والعاشر هو الذي يأخذُ العُشْرَ على التجارةِ التي تأتي من الخارج . وعن عبد الرحمن بن معقل قال : « سألتُ زيادَ بنَ جدير : من كنتم تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشرُ مسلماً ولا معاهداً ، قلت : من كنتم تعشرون إذاً : قال : تجّارَ الحرْبِ ، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم » .

على أنّ أخْذَ الضريبةِ للجماركِ من الأجنبيّ جائزٌ لا واجبٌ .

فيجوزُ للدولةِ أن تعفيهم من الضرائبِ أو مِنْ ضرائبِ بضاعةٍ مُعيّنةٍ ، حسبَ ما تراهُ مَصلحةً للمسلمينَ .

هذا هو حكمُ التجارةِ الخارجيّةِ في الإسلامِ .

الجهد الإنساني

إنّ المصادرَ الثلاثةَ السابقةَ: الزراعةَ والصناعةَ والتجارةَ ، لا تُعطي الإنتاجَ إلاّ بجهدِ الإنسان ، فهو الذي يزرعُ الأرضَ ويصنعُ المصنوعاتِ ويديرُ الآلة ، وهو الذي يقومُ بالبيع والشراء ، ولذلك فهو مصدرٌ هامٌ من مصادرِ الثروةِ . وإذا لم يكن بُدٌّ منهُ في الزراعةِ ، فمنَ المؤكّد أنّهُ لم يكن جزءاً منها . وكذلك في الصناعةِ والتجارةِ لا يعَدُّ جزءاً من أيِّ واحدةٍ منهما ، ولكنه مصدر مستقلٌّ عن الثلاثة .

وجهدُ الانسان هو العملُ الذي يقومُ بهِ عقلياً كانَ أو جسمياً ، ولهذا قيلَ لمن يقومُ بالأعمالِ : عمال . والأدقَّ أن يقال : الأجراء لأنّ البحثَ بحثُ الأجراء لا العمّال ، والأجيرُ هو كلّ إنسان يشتَغِلُ بأجرَةٍ ، سواءٌ كان المستأجرُ فرداً أم جماعةً أم دولةً ، فموظّفُ الدولةِ أجيرٌ ، وموظّفُ الجماعةِ — كالشركةِ — مثلاً أجيرٌ ، وموظّفُ الفردِ أجيرٌ ، واما العامل فهو كل من يعمل سواء كان صاحب عمل أجيراً . والاجرة هي المال الذي يُعطى مقابل قيامِ الإنسانِ بالعَمَلِ

سواء كان نقداً أم سلعةً فكلّهُ مالٌ ، لأنّ المالَ هو كلّ ما يُتموّلُ ، أي كلُّ ما يُنْتَفَعُ به من الأشياء. والبحثُ الاقتصاديّ في الأجيرِ يُبنى على معرفةِ الأساسِ الذي يقومُ عليه تقديرُ الأجرةِ للأجير.

فقد عرّفَ الفقهاءُ الاجارَة بأنّها عَقْدٌ على المنفعةِ بعوضٍ . فجعلوا العقدَ مسلطاً على المنفعةِ ، وجعلوا العوض مقابلَ تلك المنفعةِ ، أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة وقالُوا : إنّ تمليكاً من الأجيرِ للمستأجر منفعة ، وتمليكاً منَ المستأجر للأجير مال . وقد استُنبِطَ ذلك من كتاب الله تعالى وسنّةِ رسوله في قوله تعالى « فإنْ أرْضَعْنَ لَكُمْ فآتُوهُنَّ أجُورَهُنَّ » فجعل إعطاء الأجور مقابلَ الارضاعِ ، وقال (ص) : قال الله عز وجل : « ثلاثةٌ أنا خصمهُم يومَ القيامةِ : رجلٌ أعطى بي ثم غَدَرَ ، ورجل باعَ حُرّاً فأكلَ ثمنَهُ ، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منه ولم يُوفِهِ أجْرَهُ » . فجعلَ استيفاء المنفعةِ قائماً على إيفاءِ الأجرِ فتكونُ المنفعةُ أساساً لتقديرِ الأجرِ ، والعَقْدُ في إجارَةِ الأجيرِ إمّا أن يردَ على منفعةِ العملِ ، كالمنفعةِ التي يُقدّمُها أصحابُ الحِرَفِ والصنائعِ كاستئجارِ الصائغِ والنجّارِ والمهندس والطبيبِ والمحامي . وأمّا أن يردَ على منفعةِ الأجيرِ نفسه

كالخادم والبستاني ، وفي كلتا الحالتين لا بُدّ أن تكونَ الأجرةُ معلومةً ، لقوله (ص) : « ومن كان يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخرِ فلا يستعملنّ أجيراً حتى يُعلمَه أجره » .

وبعد المقارنة بين علم الاقتصاد والنظام الاقتصاديّ والسياسة الاقتصادية نصلُ إلى نتيجةٍ واضحةٍ مبنيةٍ على فهمِ حقيقةِ علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية . فنرى أنَّ علمَ الاقتصادِ يبحثُ في الإنتاجِ وتحسينهِ وزيادتهِ وهو عالمي لا تختصُّ بهِ أمة دونَ أخرى . وأنّ النظامَ الاقتصاديّ يبحثُ في الكيفية التي يجبُ أن يُجبى بها المال وأن يُوَزَّعَ ، فهو لأمة دونَ أخرى ويختلف في النظامِ الرأسمالي عنه في النظامِ الاشتراكي عنه في النظامِ الإسلامي .

والسياسةُ الاقتصاديةُ التي تُخَطَّطُ كي تحققَ الرفاهيةَ للشعبِ بامتلاكه أوفر قسط من الحاجاتِ الكمالية تكون متأثرة إلى حدٍّ بعيدٍ بالمبدأ الذي تعتنقه الدولة . فبالنتيجة نصل الى الصراع الاقتصاديّ الطبقيّ القائم في العالم اليوم فنراهُ ليس موجهاً إلى السياسةِ الاقتصادية ولا إلى علمِ الاقتصادِ بل نراهُ موجهاً إلى النظامِ الاقتصادي الذي يعالجُ كيفية التوزيع والجباية . ففي النظام الرأسمالي يقول علماء الاقتصاد إنَّ زيادة الدخل يُحَسِّنُ دخلَ الفرد

بزعمهم أنَّ البلدَ الذي يتألفُ من مليون شخص ، ودخله ٥٠٠ مليون ليرة يكون دخل الفرد ٥٠٠ ليرة فإذا ارتفع الدخلُ إلى ٧٠٠ مليون ارتفع دخلُ الفرد . هذا الزعم يَدْحَضُه الواقعُ . فالواضح في المجتمع الرأسماليّ أنَّ الغنيَّ يزدادُ غناه وتنمو ثروته ويعودُ فائض الدخل القومي إلى خزائنهِ بينما الفقير الذي يصيبه وعائلته من الدخل الف ليرة ما زال يستفيدُ نفس المبلغ أو أكثر قليلاً إذا وافاه الحظ ، وإذا ساءه الحظ استفادَ بأقل من المبلغ الذي كان يعودُ عليه من قبل .

وهذا الدخـــل في الحالتين لا يمكّنـه من إشباع حاجاته الضرورية إشباعاً كاملاً .

فالنظام الأمثل هو الذي يكفل لكل فرد من رعاياه الحاجاتِ الضروريةَ ، أي يكفلُ لسمير وكامل والياس وبطرس ما يحتاجه من السلع والخدمات الضرورية له ولجميع أفراد عائلته ويترك جميعَ الأفراد يتنافسون للعملِ في سبيل نيل حاجاتهم الكمالية .

وهنا يرد سؤال: كيف نستطيعُ أن نحدد السلع الضرورية ، والسيارة والبراد والغسالة أصبحت من السلع الضرورية ؟

الجواب على ذلك : يجب أن تُحَدَّدُ السلَعُ والخدماتُ الضروريةُ وإلا أصبح في المستقبل بناءً على هذا المفهوم اقتناءُ الصاروخ والصعود بواسطته إلى القمر ضرورياً . فهذا السؤال مردود، لأنَّ السيارة والبراد والغسالة لا تُعتبَرُ من السلع الضرورية بدليل بأنَّ الإنسان كان يحيا حياةً كريمةً قبلَ اختراعها، فإذن هي تعتبر من السلع الكمالية . ونحن عندما نقولُ السلع والحاجات الضرورية انما نعني انها ضروريةٌ لبقاءِ الإنسان حياً وضروريةٌ لاستمرارهِ بصحةٍ جيدةٍ ، وضروريةٌ لدوام استمرارهِ عضواً مفيداً بعلاقته بالمجتمع الذي هو جزءٌ منه . وأخيراً بناءً على هذا الأساس من الفهم نستطيعُ أن نجزُمَ بأنَّ السلع الضرورية ثلاث : المأكل والملبس والمسكن . وأما الخدمات الضرورية فهي التعليم والتطبيب ، فالتعليم والتطبيب يجبُ أن يكونا مجاناً للجميع وبدونِ تمييز ،لأنه لا يجوزُ المتاجرةُ بالأرواحِ والعقولِ في مجتمعٍ يحافظُ على بقاء جسمه سليماً وعلاقة افراده ببعضهم وبالدولة متينة .

النظامُ الإسلاميّ وحدَه الذي يضمنُ الحاجاتِ الأساسيّة

ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ في الإسلامِ هو الأساسُ في السياسةِ الاقتصاديّةِ بخلافِ النظامِ الرأسماليّ ، فإنَّ الأساسَ فيه زيادةُ الدخلِ الأهلي . ولما ظهرت المساوئُ من جرّاءِ تطبيقِ هذا النظامِ ، وُضِعَتْ بعضُ أحكامٍ للعمّالِ والموظّفين والفقراءِ المحرومين ، لتخفيف شيء منَ الظلمِ الواقع بهم . فالضمانةُ فيه ليست أساساً في النظامِ ولا أمراً جوهريّاً فيه ، بل هي أحكامٌ طارئة أُدخلت عليه .

وبخلافِ اشتراكيّةِ الدولةِ ، فإنَّ الضمانَ فيها معالجةُ الحالات التي تَظْهَرُ فيها مساوىء النظام الرأسمالي فيالملكيّةِ وأجورِ العمّالِ وأرباحِ الرأسماليين ، ولم يكن أساساً ، بل أحكاماً طارئة .

وبخلافِ الاشتراكيّةِ ، ومنها اشتراكيةُ ماركس ، فإنَّ الضمانَ فيها محاولةٌ لايجادِ المساواةِ في الملكيّةِ ، لا ضمانُ الحاجاتِ الاساسيّةِ لكلّ فرد . وسواء عندهم أضمنت هذه المساواة الحاجات الأساسية ، أم لم تضمن ، فالنتيجةُ من هذه المحاولةِ كانت الحرمان من ملكية الانتاج .

الحاجاتُ الأساسيّةُ في الشرعِ الإسلاميِّ قسمان

القسم الأول : الحاجاتُ الأساسيّةُ لكل فردٍ من أفرادِ الرعيّةِ ، الطعام واللباس والمسكن . فإذا توفّرت ، لم تبقَ هناك مشكلةٌ أساسيّةٌ ، والدّليلُ على أنَّها أساسيّةٌ النصوص التي جاءت في المأكل والملبس والمسكن ، فالله تعالى يقول : « وعلى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنّ وكِسْوَتُهُنّ » ويقول : « وارْزُقُوهُمْ فِيها واكْسُوهُمْ وأطْعِمُوا البائِسَ الفَقِيرَ » ويقولُ : « أسْكِنُوهُنّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ » « ومَسَاكِنَ تَرْضَوْنَها » والرسولُ يقول : « ليس لابنِ آدم إلا كسرةُ خبز يسدّ بها جَوْعَتَهُ وشربةُ ماءٍ يُطفي بها ظَمَأهُ ، وقطعةُ ستر يسترُ بها عَوْرَتَهُ ، وما زادَ على ذلك فهو فضلٌ » فهذه النصوصُ تدلّ دلالةً كاملةً على أنّ الحاجاتِ الأساسيّةَ هي الحاجات الثلاث ، وما زادَ عليها ، فهو منَ الكماليات ؛ أما الذي يقوم بالإنفاقِ أي بإشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ ، فقد عيّنهُ الشرعُ تعييناً واضحاً بأدلّةٍ ، منها ما هو صريح الدلالةِ ومنها ما يُستنبطُ منه استنباطاً .

فَتَفَرْضُ النفقةِ للزّوجةِ على الزوجِ . وهي المأكلُ والملبسُ والمسكنُ ، مُستمدٌ من قوله تعالى : « أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ » وقال الرسول (ص) « لَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهنَّ » وقال « وحقّهنّ عليكم أن تُحْسِنُوا لهنّ في كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ » .

فهذه النصوص صريحةٌ في وجُوبِ النفقةِ للزوجةِ على الزوجِ ؛ وفرضُ النفقةِ للأولادِ على أبيهم يستندُ إلى قوله تعالى : « وعلى المَوْلُودِ لهُ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ » وفرضُ النفقةِ للأبِ وللأم على أولادهما لقوله تعالى : « وبالوَالِدَينِ إحْساناً » وقال الرسول (ص) : « إن أطيَبَ ما أكلَ الرجلُ بَعْدَ كَسْبِهِ وإنّ ولَدَهُ مِنْ كسبه » . فيُستَنبطُ من هذه النصوص أنّ النّفقَةَ للأبوَينِ واجبةٌ على أولادِهِما ، والنفقةُ شرعاً مأكلٌ وملبسٌ ومسكنٌ .

وفرضُ النفقةِ على القريبِ ذي الرّحمِ المحرّمِ لقريبهِ ، يستندُ الى قوله تعالى : « وعلى المَولُودِ له رِزْقُهُنَّ وكَسْوَتُهُنَّ بالمَعروفِ » « وعلَى الوَارِثِ مِثْلُ ذلكَ » وقال الرسول (ص) : « وابْدأ بمَنْ تَعُولُ أمكَ وأباكَ

وأخاكَ وأختكَ ثم أدناك أدناك » وهو يعني النفقة . والمستنبطُ من هذه النصوصِ أن نَفَقَةَ القريبِ واجبَةٌ على قريبه .

وبضمانِ النَّفَقَةِ للزوجةِ والأبوين والأبناء وكلّ ذي رحمٍ ضُمِنَ إشْباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لجميعِ أفرادِ الرّعيّةِ ، إلاّ من لا رحمَ لهُ ، أو عجزَ هؤلاء عنالإنفاقِ ، وهاتانِ الحالتانِ قد احتاطَ الشرعُ لهما وشرّعَ لهما أحكاماً معيّنَةً محدّدَةً .

ففي حال عدمِ وُجودِ ما لا تجبُ عليهِ ، أوْ وُجِدَ ، ولكنّهُ لا يستطيعُ الإنفاق ، أوجبَ الشرعُ النفقةَ في هاتينِ الحالتينِ على بيْتِ المالِ ، أيعلى الدّولةِ ، قال الرسول (ص) « من تَرَكَ كَلاًّ فإلينا ومَنْ تَرَكَ مالاً فَلِوَرَثَتِهِ » . والكَلّ الضعيفُ الذي لا ولدَ له ولا والد . وقال : « فأيما مؤمن مات وتركَ مالاً فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك ديْناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه » والضياع صف العيال وذوي ضياع أي لا شيءَ لهم ، فهذا دليلٌ على أنّ النفقةَ واجبة على الدّولةِ .

ولا يقال : إنّ الشرعَ لم يوجب النفقةَ على الدّولةِ . إلاّ

في حالِ عَدَمِ استطاعةِ الأقاربِ دفع النفقةِ ، لأنَّهُ ألزَمَ الأقارِبَ أولاً بدفعِ النفقةِ ، وهذا يُفْقِــرُ الأقارِبَ باقتِسامِ ما لديْهِم مِنْ مالٍ بينهم وبينَ قريبِهِم ، ويؤدّي ذلك إلى انخفاضِ مستوى المعيشةِ عند الجميعِ .

لا يقالُ ذلك ، لأنّ النفقةَ لم يُوجبْها الشرعُ على القريب ، إلاّ إذا كان لديهِ ما يفضلُ على حاجاتــهِ الأساسيّةِ والكماليّةِ لقولِ رسولِ الله (ص) : « خيرُ الصدَقَةِ ما كانَ عن ظهرِ غنى » .. وقولِـهِ : « اليدُ العليا خيرٌ من السفلى ، وابدأ بمنْ تعولُ » « وخيرُ الصدَقَةِ عن ظهرِ غنى » .

والصدَقَةُ والنَفَقَةُ سواءٌ . والغنى هنا ما يَسْتغني به الانسانُ مما هو قدْرُ كفايتهِ بالمعروفِ في مجتمعهِ ، لإشباعِ حاجاتهِ كلّها الأساسيّةَ والكماليّةَ ، قالَ الله تعالى : « لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ من سَعَتِهِ » .

هذا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فَرْدٍ بذاتِهِ ، أمّا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ للرعيّة كلّها ، فإنّ الشرع جعلَ على الدّولةِ مباشرةً ضمانَ توفيرِ هذه الحاجاتِ الأساسيّةِ ، وهي بخلافِ حاجاتِ كل

فردٍ ، لأنّ حاجاتِ كلّ فردٍ ضَمِنَها الشرعُ بفرضِ نفقةٍ ، إلزاماً على الأقاربِ ، ليُحَصّلَ منهم إن لم يدفَعوها.

أما الحاجاتُ الأساسيّةُ للرعيّةِ كلّها فإنّ الشرْعَ هو الذي جعلها على الدّولةِ مُباشرةً ، فقال الرسول (ص) : « مَنْ أصبحَ آمِناً في سِرْبِهِ معافى في بدنهِ عندَهُ قوتُ يومِهِ فكأنما زُوِيتْ لهُ الدنيا » . فقد جعلَ الأمْنَ والصحّةَ والنّفَقَةَ حاجاتٍ أساسيّةً ؛ وأمّا كونُ التعليم من الحاجاتِ الأساسيّةِ ، فلما رويَ عن رسولِ الله (ص) قال : « مَثَلُ ما بعثني اللهُ به مِنَ الهدى والعِلمِ كَمَثَلِ الغَيْثِ الكثيرِ أصابَ أرضاً فكانت منها طائفةٌ طيبةٌ قَبِلَتِ الماءَ فأنْبَتَتِ الكلأَ والعشبَ الكثيرَ وكانت منها أجادبُ أمْسكتِ الماءَ فَنَفَعَ اللهُ بها الناسَ فشربوا وسقَوا وزَرَعُوا وأصاب منها طائفةً أخرى إنما هي قِيعانٌ لا تمسك ماءً ولا تنبتُ كلأً فذلك مَثَلُ مَنْ فَقِهَ في دينِ الله ، ونَفَعَهُ ما بعثني الله به فَعَلِمَ وعَلّمَ ومَثَلُ مَنْ لم يرفع بذلكَ رأساً ولم يَقْبَلْ هُدى الله الذي أُرْسلتُ به » .

ففي هذا الحديثِ شبّهَ الرسولُ الهدى والعلمَ ، في قبولِ الناسِ له ورفضهِم إيّاه ، بالغيثِ في قبولِ الأرضِ

وعَدَمِ انتفاعِها ، والغيثُ من الحاجاتِ الأساسيّةِ للناسِ ، فكذلكَ الهدى والعلمُ ، مما يدلّ على أنّ العلمَ مِنَ الحاجاتِ الأساسيّةِ . ويؤيّدُ هذا قولُ الرسول (ص) : « من أشراطِ الساعةِ أن يُرْفَعَ العِلْمُ ويَثْبتَ الجهلُ » .

وهذا القولُ يُشيرُ إلى أنّ فقدانَ العِلْمِ من علامةِ انتهاءِ عمارِ هذه الدنيا .

ويدلّ في الوقْتِ ذاتِهِ على أنّهُ من الضروريّاتِ ، وإذا قيلَ إنّ ذلك في علومِ الاسلامِ الضروريّةِ لمعرفةِ الدينِ ، كانَ الجوابُ بأنّ العلومَ الضروريّةَ للناسِ تقاسُ عليه بجامع الضرورةِ في الكلّ . ومن ذلك يظهرُ أنّ الأمنَ والتعليمَ والتطبيبَ قد جعلها الشرعُ من الحاجاتِ الأساسيّةِ ، وهي فَرْضٌ على الدّولةِ . وذلك ظاهرٌ في الأدلّةِ الواردَةِ في الأمنِ الخارجي ، والدفاع عن البلادِ مشهورٌ من غزواتِ الرسولِ ومن آياتِ الجهادِ ، أمّا بالنسبةِ للأمْنِ الدّاخلي فهو معروفٌ من أحكامِ العقوباتِ على المعتدي ، ومن قولهِ في حجّةِ الوداع : « ألا إنّ دِماءَكُمْ وأمْوالكُمْ علَيْكُمْ حَرَامٌ » وغير ذلك .

وأمّا بالنسبةِ للتعليمِ فقدْ انعقدَ إجماعُ الصحابةِ على إعطاء المعلمينَ قدْراً معيناً من بيْتِ المالِ أجراً لهم، والرسولُ جعلَ فداءَ الأسيرِ تعليم عشرةٍ مِنْ أبْناء المسلمينَ أو أكثرَ، مما يدلّ على أنّه واجبٌ على الدولةِ. وأمّا بالنسبةِ للتطبيبِ فإنّ الرسولِ (ص) قد أمرَ بالتداوي حيثُ قال: « عباد اللهِ تداووا فإنّ اللهَ لم يضَعْ داءً إلاّ وضَعَ له شفاءً أو دواءً». فهذا من المباحاتِ وهو في نفس الوقتِ شأنٌ من شؤونِ الرعيةِ. فإنّ معافاة البدنِ من أعظمِ شؤونِ الرعيّةِ، ورعايةُ شؤونِ الرعيّةِ واجبةٌ على الدولةِ بنصّ الحديثِ: « الامام راع وهو مسؤولٌ عن رعيّتهِ ».

وعدم توفيرِ الطبّ لمجموعِ الناسِ يؤدّي إلى الضررِ، وإزالةُ الضررِ واجبةٌ على الدولةِ. قال (ص): « لا ضرر ولا ضرار ».

فمن هاتين الناحيتين كان التطبيبُ واجباً على الدولة.

هذا هو الضمانُ لإشباعِ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ

لجميعِ أفرادِ الرعيّةِ إشباعاً كلياً ، وتوفير إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ اللازمةِ لجميعِ الناسِ . فإيجادُ أعمالٍ للقادرينَ وضمانُ نفقةِ الفقراءِ العاجزينَ ، يتحققُ بهما ضمان إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلِّ فردٍ من أفرادِ الرعيّة إشباعاً كليّاً ، وبه يتمُّ تحقيقُ السياسةِ الاقتصادية في الاسلام .

• • •

الإجـارة

الإجارةُ : عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، ويدخلُ تحتها ثلاثةُ أنواعٍ :

١) عقدٌ على منفعةِ العينِ .

٢) عقدٌ على منفعةِ العملِ .

٣) عقدٌ على منفعةِ الشخصِ .

والإجارةُ بأنواعِها الثلاثةِ جائزةٌ شرعاً . قالَ اللهُ تعالى : « ورفعنا بعضَهُمْ فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتّخذَ بعضُهم بعضاً سُخريّاً » وقولُهُ تعالى : « فإنْ أرضعنَ لكمُ فآتوهنَّ أجورَهُنَّ » ، وقالَ (ص) « مـــنِ استأجرَ أجيراً فَلْيعلِمهُ أجرَهُ » . وقالَ : « اعطوا الأجيرَ أجرَهُ منْ قبلِ أنْ يجفَّ عرقُهُ » .

الأَجِير

عقدُ الإجارةِ الذي يرد على منفعةِ العملِ وعلى منفعةِ الشّخصِ هو الذي يتعلّقُ بالأجيرِ ، والأجير هوَ الذي أجّرَ نفسَهُ . وقد أجازَ الشّرعُ إجارةَ الشّخصِ لمنفعةٍ تحصلُ منه ، كالخدمةِ في المنازلِ والمكاتبِ والحقولِ ونحوها ؛ أو لمنفعةٍ تحصلُ من عملهِ كالهندسةِ ونحوها وحتى تنعقدَ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لانعقادِها أهليةُ العاقدَيْنِ بأن يكون كلٌّ منهما عاقلا مميزاً . فلا تنعقدُ إجارةُ المجنونِ ولا إجارة الصبيّ غيرِ المميِّز . ولو انعقدت الإجارةُ فانّهُ يُشترطُ لصحتّها رضا العاقدين ، وكونُ المعقودِ عليهِ – وهو المنفعةُ – معلوماً على وجهٍ يمنعُ المنازعةَ . وهذا العلمُ بالمنفعةِ بالنسبةِ للأجيرِ تارةً يكون ببيانِ المدةِ ، وتارةً يكونُ بتحديدِ المنفعةِ أو وصف العملِ المطلوبِ وصفاً تفصيلياً ، وتعيينِ ما يعملُ الأجيرُ أو تعيينِ كيفيةِ عملهِ . وعلى ذلك لا تصحّ إجارة المكرهِ ولا تصحُّ إجارةُ المنفعةِ المجهولةِ .

الأُجْـرَة

يُشترطُ ان يكونَ مالُ الإجارةِ معلوماً بالمشاهدةِ أوِ الوصفِ الرافعِ للجهالةِ . قال (ص) « من كانَ يؤمنُ بالله واليوم الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلِمَهُ أجرَهُ » إلا أنهُ لا تُشترطُ القيمةُ في الأجرةِ كما لا تُشترطُ القيمةُ في ثمنِ المبيعِ . والفرق بين القيمة والثمن أنَّ القيمة هي ما توافق مقدارَ ماليةِ الشيء وتعادلُهُ بحسبِ تقويمِ المقوّمينَ . وأما الثمنُ فهو ما يقعُ بهِ التراضي وفقَ القيمةِ أو أزيدَ أو أنقصَ . ولا يُشترطُ أن تكونَ أجرةُ الأجيرِ قيمةَ العملِ ، لأنّ القيمةَ لا تكونُ بدلاً في الإجارة، فيجوزُ ان تكونَ الأجرةُ أكثرَ من قيمةِ العملِ ويجوزُ أن تكونَ أقلَّ من قيمتهِ . فلو استأجرَ شخصٌ أجيراً بأجرةٍ معلومةٍ ليصوغَ له قطعةَ ذهبٍ او فضةٍ صياغةً معلومةً فهوَ جائزٌ ، لأنهُ استؤجرَ لعملٍ معلومٍ فلا تُشترطُ المساواةُ بين الأجرةِ وبينَ ما يعملُ فيه من الفضة أو الذهبِ ، لأنَّ ما يُشترطُ له من الأجرةِ هو مقابلُ العملِ فقط . وما صلحَ لأنْ يكونَ بدلاً في

البيعِ كالنقودِ ونحوِها صلحَ لأن يكونَ بدلاً في الاجارةِ أي ما صلحَ لأن يكونَ ثمناً صلحَ لأن يكونَ أجرةً . وأمّا ما لا يصلحُ أن يكونَ ثمناً في البيعِ فيجوزُ أن يكونَ بدلاً في الاجارةِ . فإنّه لا يجوزُ ان يبيعَ دابةً بسكنى دارٍ سنةً مثلاً ، ولكن يصحُّ أن يستأجرَ بستاناً بسكنى دارٍ . لأنَّ البيعَ هو مبادلةُ مالٍ بمالٍ ، فمعادلةُ المالِ بالمنفعةِ لا تُعتبرُ بيعاً ، بخلافِ الإجارةِ فهي عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، وهذا العوضُ لا ضرورةَ لأن يكونَ مالاً بل قد يكونُ منفعةً .

* * * *

تقدير الأجرة

عُرِّفتِ الإجارةُ بأنّها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ . وهذا العقدُ يَرِدُ على ثلاثةِ انواعٍ كما ذكرنا سابقاً ، احدها نوعٌ يرِدُ على منافعِ الأعيانِ كاستئجارِ الدّورِ والدّواب والسيّاراتِ وما أشبهَ ذلكَ . فالمعقودُ عليهِ هوَ منفعةُ العينِ .

وثانيها نوعٌ يردُ على منافعِ الأعمالِ كالخياطةِ والهندسة وما أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليهِ هو منفعةُ العملِ .

وثالثُها نوعٌ يَرِدُ على منافعِ الأشخاصِ كالخادم والحصادِ وما أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليهِ هو الانتفاعُ بجهدِ الشّخصِ فهذهِ الأنواعُ الثلاثةُ كانَ المعقودُ عليهِ فيها هوَ المنفعةُ التي في كلٍّ واحد منها ، فيكونُ الشيءُ الذي جرى عليهِ العقدُ هو المنفعة ، والمالُ المسمّى هوَ مقابل هذهِ المنفعةِ . وعليهِ فإنّ الأساسَ الذي يُبنى عليهِ تقديرُ الأجرةِ هوَ المنفعةُ التي تُعطيها تلكَ العينُ

او يعطيها ذلك العملُ أو ذاك الشخصُ ، وليست هي بالنسبةِ للعملِ قيمةَ الشيء الذي يعملُ فيه ولا ثمنَهُ ، وليستْ هيَ بالنسبةِ للأجيرِ انتاجَهُ كما أنّها ليست سدادَ حاجةِ الأجيرِ . ولا دخلَ لارتفاعِ مستوى المعيشة وانخفاضها في تقديرِ الأجرةِ وإنّما يرجعُ تقديرُها لشيء واحد فقط هوَ المنفعةُ ، لأنّها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ وتُقدَّرُ الأجرةُ بحسبِ تقديرِ المنفعةِ التي جرى عقد الإجارةِ عليها . وحينَ الاختلافِ على مقدارِ الأجرةِ لا تُقدَّرُ بالبينةِ والحجةِ ، إذ لا شأنَ للبيّنةِ في ذلكَ ، لأنّهُ لا يُرادُ إثباتُ الأجرةِ ، وإنّما يرادُ معرفة مقدارِها ، وتُقدّرُ بتقديرِ الخبيرينَ بالمنفعةِ التي جرى عليها عقدُ الإجارةِ ، والخبيرينَ بتقديرِ عوضِها .

هذا من ناحيةِ اساسِ الأجرةِ أو بعبارةِ الاقتصاديّينَ الوحدة التي يجري عليها تقديرُ الأجرةِ . امّا مِنْ ناحيةِ تفاوتِها فانّها تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ في الأشخاصِ ، وفي العملِ الواحدِ ، وفي الأعمالِ المختلفةِ ، وفي الزمانِ والمكانِ . فتتفاوتُ اجرةُ الخدمِ الذين وَرَدَ العقدُ على منافعِ اشخاصِهم بتفاوتِ الجهدِ الذي يبذلونَهُ ، فتقدرُ الأجرةُ للقويِّ كذا وللضعيفِ كذا أو ساعاتِ

معينة من العمل بمقدار معين من الأجرة . وللساعات الأكثر أجرةٌ أكثر ، وللساعات الأقل أجرةٌ أقل وهكذا ... ويجري تقديرُ الأجرة للعمل الواحد الذي وَرَدَ عقدُ الإجارة فيه على منفعة العمل بمقدار مُعَيَّن، وتتفاوتُ بينَ الأشخاص من الذينَ يعملونَ في هذا العمل بتفاوت إتقانهم له كالمهندسينَ مثلاً ، فتُعطى للمهندس أجرةٌ معلومةٌ ، وتتفاوتُ بين المهندسينَ بتفاوت إتقانهم . وكذلكَ يجري تقديرُ الأجرة للأعمال المختلفة بحسب المنفعة المقصودة منها عندَ الاستئجار . وتتفاوتُ الأجرةُ لهذه الأعمال بتفاوت منفعتها عندَ المجتمع ، فيكونُ أجرُ المهندس كذا ، وأجرُ البنّاء كذا ، وهكذا ...

ويجري تقديرُ الأجرة للأشخاص وللعمل الواحد وللأعمال المختلفة في زمان غيرَ تقديرها في زمان آخرَ ، فيُعطى العاملُ في اللّيل أكثرَ من عاملٍ يعملُ في نفس العمل في النهار . ويُعطى العاملُ في الصحراء اكثرَ من عامل يعملُ في نفس العمل في المدينة . ويجوزُ تقديرُ الأجرة مؤقتةً بوقت معين كالسّاعة واليوم والشّهر والسّنة .

مقدار الأجرة

أجرُ الأجيرِ يكونُ أجراً مسمّى ، ويكونُ أجر المثلِ . امّا الأجرُ المسمّى فهوَ الأجرَةُ التي ذُكرتْ وتعيّنتْ وقتَ العقدِ . ويُعتبرُ من الأجرِ المسمّى أجرةُ العَمَلةِ الذين عُرفتْ اجرةُ كلٍّ منهم كالموظفينَ في درجةٍ معينةٍ أو كعمّالٍ في مصنعٍ معيّنٍ معروفةٍ أجرةُ العاملِ فيهِ . ولذلكَ إذا استخدمتَ عمّالا او موظفين وسمّيتَ لهم أجرتَهُم فيكونُ المسمّى هــو أجرَهُم . وإن لم تسمِّ أجرتَهُم يُنظرُ إن كانت معلومةً فتُعطى لهم وتُعتبرُ أجراً مسمّى وإن لم تكنِ الأجرةُ معلومةً فيُعطى لهم أجرُ المِثلِ ، وأجرُ المِثلِ هو أجرُ مثلِ العملِ ومثلِ العاملِ ، أو أجرُ مثلِ العاملِ فقط . ويلزمُ تقديرُ أجرِ المثلِ منْ قبلِ ذوي الخبرةِ ، ويلزمُ اهلُ الخبرةِ بتعيينِ الأجرةِ بالنظر إلى شخصِ الأجيرِ وعندَ تقديرِ أجر المثلِ ينبغي أن يُنظَرَ إلى ثلاثةِ أمورٍ :

الأول : إذا كانت الإجارةُ واردةً على المنفعةِ أن يُنظرَ إلى الشيءِ الذي تساوي منفعتُهُ منفعةَ المأجورِ .

الثاني : إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على العملِ ان يُنظرَ إلى الشّخصِ المماثلِ للأجيرِ بذلكَ العملِ .

الثالث : أن يُنظرَ إلى زمانِ الإيجارِ ومكانهِ ، لأنّ الأجرَةَ تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ والعملِ والزمانِ والمكانِ .

وأجرُ المثلِ تتوقفُ معرفتُهُ على أهلِ الخبرةِ ، فلا تجوزُ إقامةُ البيّنةِ عليهِ من المدّعي ، بل يجبُ أن يقدّرَهُ أهلُ الخبرةِ غيرُ المتحيّزينَ ، فينتخبهم الخصمانِ بالاتفاقِ ، وإن لم يتّفقا فينتخبهم الحاكمُ .

***

دَفْعُ الأُجْـرَة

يجوزُ تعجيلُ الأجرةِ ويجوزُ تأجيلُها . فاذا اشترطَ العاقدانِ تعجيلَ الأجرة أو تأجيلَها يراعَى شرطُهما . قال (ص) « المسلمونَ عندَ شروطِهِم » فيُعتبرُ ويراعَى كلّ ما اشْتَرَطَ العاقدانِ ، وأمّا إنْ لمْ يشترطا شيئاً في تعجيلِ الأجرةِ أو تأجيلِها يُنظرُ ، فإذا كانتِ الأجرَة مؤقتةً بوقتٍ معيّنٍ كالشهريةِ والسنويةِ ، يلزمُ إيفاؤها عند انقضاءِ ذلكَ الوقتِ ، فلو كانت مشاهرةً تُؤدّى عندَ نهايةِ الشهر ، وإنْ كانتْ مسانهةً ففي ختامِ السنةِ . امّا إذا كانت الإجارةُ على عملٍ ، مثل خياطةِ ثوبٍ او تصليحِ سيارةٍ أو صُنْعِ خزانةٍ ، أو ما شا كلَ ذلكَ ، فإنّهُ يلزمُ إيفاؤها عندَ الانتهاءِ من العملِ ، لقولِ رسولِ الله (ص) « اعطُوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ ان يجف عرقُهُ » ومعناهُ بعد أنْ ينتهيَ من عملِهِ مباشرةً .

ويجبُ إعطاءُ الأجرةِ على موجبِ الصورةِ التي تَظهرُ فعلاً . فمثلاً لو قيلَ للنجارِ : إن صنعتَ حفراً فلكَ كذا أو صنعتَ خزانةً بدون حفر فلكَ كذا ، فأيّ الصورتينِ صنعَ فلهُ أجرتُها .

أنواعُ الأجْرة

ينقسمُ الأجيرُ إلى خاص ومشترك .

فالأجيرُ الخاصُّ هو الذي يعملُ لواحد معيّن ، أو اكثرَ ، عملاً مؤقتاً مع التّخصيصِ أي هو الذي يختصُّ بالمؤجّر وحدهُ ويُمنعُ منْ أنْ يعمل لغيرهِ طوالَ مدةِ الإجارةِ . فلو استأجرَ شخصٌ أو اكثرُ طاهياً ليطبخ لهم خاصةً مع تعيينِ المدةِ كانَ ذلكَ الطاهي أجيراً خاصّاً .

والأجيرُ المشتركُ هو الذي يعملُ لواحد عملاً غيرَ مؤقت او عملاً مؤقتاً بلا اشتراطِ التّخصيصِ عليه . أي هوَ الذي لا يختصُّ بصاحبِ العملِ ، بل يجوز لهُ أن يعملَ عندَ غيرهِ . فلو استأجرتَ دهّاناً غيرَ مشترط عليه أن يدهنَ لسواكَ ، فهوَ اجيرٌ مشتركٌ ...

والأجيرُ الخاصُّ يستحقُّ الأجرةَ بتسليم نفسهِ في المدةِ لتأديةِ ما كُلّفَ بهِ مع تمكنهِ من العملِ ،

سواءٌ قام بالعملِ أم لم يقمْ ، فاستحقاقُهُ للأجرِ يكونُ بحسبِ المدةِ لا بحسبِ العملِ . ولذا لا يجوزُ لهُ أن يعملَ في مدةِ الإجارةِ عملاً لغيرِ مستأجرهِ . وإن عملَ لغيرهِ نقصَ من الأجرِ بقدرِ ما عملَهُ . والأجيرُ المشتركُ يستحقُّ الأجرةَ على نفسِ العملِ كالدّهانِ والنجّارِ والخيّاطِ الخ ...

فاستحقاقُهُ للأجر يكونُ بحسبِ العملِ لا بحسبِ المدةِ . والفرقُ بينَ الأجيرِ الخاصِّ والأجيرِ المشتركِ منْ حيثُ الضمانُ ، هو انّ الأجيرَ الخاص أمينٌ فان هلكَ الشيءُ في يـدهِ بدونِ تعمد وبدونِ تقصير وإهمال فلا ضمانَ عليه . والأجيرُ المشتركُ إما أن يهلكَ الشيءُ بفعلِهِ أو لا . فان هلكَ الشيءُ بفعلِهِ ضمنهُ سواءٌ أكانَ هلاكُهُ بالتّعدّي أم لم يكن . وإن هلكَ الشيءُ بغيرِ فعلِهِ ينُظرُ ، فإن كانَ مما لا يُمكنُ الاحترازُ عنهُ لا يضمنُ . اما إن كانَ يمكنُ الاحترازُ عنه ولم يحترز يضمنُ . وذلكَ لأنَّ الشيء الذي يعملُ فيهِ الأجيرُ الخاصّ ، وان كانَ تحتَ يدهِ ، فانّهُ تحتَ تصرّفِ المستأجر لا تحتَ تصرّفِ الأجيرِ . ومن هنا كانت يدُهُ يدَ أمانةٍ ، بخلافِ الأجيرِ العامِّ فانّ الشيء الذي

يعملُ فيهِ هوَ تحتَ تصرّفِهِ لا تحتَ تصرّفِ المستأجِرِ ولذلكَ لم تكنْ يدُهُ يدَ أمانةٍ بل كانَتْ يدَ متصرّفٍ .

والفرقُ بينهما من حيثُ استحقاقُ الأجرةِ أنَّ الأجيرَ الخاصَّ يستحقُّ الاجرةَ إذا كانَ في مدةِ الإجارةِ حاضراً للعملِ ولا يشترطُ عملُهُ بالعملِ ، والأجيرُ المشتركُ لا يستحقُّ الأجرةَ إلا بالعملِ .

ومدةُ الإجارةِ للأجيرِ الخاصِّ إمّا أن تكونَ معينةً في العقدِ أو غيرَ معينةٍ ، فإن كانتْ غيرَ معينةٍ فسدَ العقدُ لجهالتِها ، فلكلٍّ من العاقدينِ فسخُها في أيِّ وقتٍ أرادَ ، وللأجيرِ أجرة مثلِهِ مدةَ خدمتهِ . وإن كانتْ معينةً في العقدِ وفسخَ المستأجرُ الاجارةَ قبلَ انقضاءِ المدةِ بلا عذرٍ ولا عيبٍ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ كمرضِهِ أو عجزِهِ عن العملِ ، فإنّهُ يجبُ على المستأجر أن يؤدّيَ إلى الأجيرِ الأجرةَ إلى تمامِ المدةِ سواءٌ أكانَ الأجيرُ خادماً أم مزارعاً ام غيرَ ذلكَ . أمّا إنْ فسخَ الإجارةَ لعذرٍ أو عيبٍ ظهرَ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ فانّهُ ليسَ عليهِ ان يؤدّي الأجرةَ إلاّ إلى الوقتِ الذي فُسِخَتْ فيهِ الإجارةُ .

لا يوجد في الإسلام مشكلة عمال

كانَ النظامُ الرأسماليُّ في الاقتصادِ مطبّقاً على العالمِ الغربيِّ وعلى روسيا قبلَ أن يحكمها الحزبُ الشيوعيُّ . ومن أُسسِ هذا المبدأ حريةُ التملك. فنتجَ عن ذلكَ استبدادُ اصحابِ الأعمالِ بالأجراء ، ما دامَ التّراضي قائماً وما دامت نظريّة الالتزامِ هي الّتي تتحكمُ فيهمْ . وقد لاقى الأجراءُ من أصحابِ الأعمالِ العنتَ والإرهاقَ والظلمَ والاستغلالَ البشعَ لعرقِهِم وجهودِهِم ، وحينَ ظهرتِ الفكرةُ الاشتراكيةُ ونادت بإنصافِ الأجيرِ ، ظهرتْ على أساسِ معالجةِ مشاكلِ الأجراءِ وليسَ على أساسِ معالجةِ عقدِ الإجارةِ . ولذلكَ جاءتِ الاشتراكيةُ بحلولٍ لإنصافِ الأجيرِ ، بتحديدِ وقت عملهِ ، وتحسينِ أجرتهِ ، وضمانِ راحتهِ ، فهدمت نظريةَ الالتزامِ ، وأظهرت عدمَ صلاحيتّها لمعالجةِ المشاكلِ ، فاضطُرَّ فقهاءُ القانونِ الغربيِّ لأن يغيّروا نظرتَهم للالتزامِ حتى تستطيعَ أن تثبتَ أمامَ المشاكلِ ، ولذلكَ أدخلوا تعديلاتٍ

لترقيعِ نظريّتهم ، فعقدُ العملِ قد أدخلت عليهِ قواعدُ وأحكامٌ ، تهدفُ إلى حمايةِ الأجيرِ ، وإلى إعطائهِ من الحقوقِ ما لم يكنْ لهُ من قبلُ ، كحريةِ الاجتماعِ ، وحقِّ تكوينِ النقابةِ ، وحقِّ الإضرابِ ، وإعطائهِ تقاعداً واكرامياتٍ وتعويضاتِ نهايةِ الخدمةِ الخ ... معَ أنَّ نصَّ نظريةِ الالتزامِ لا يبيحُ مثلَ هـذهِ الحقوقِ . ولكن جرى تأويلُ هذهِ النظريةِ لمعالجةِ مشاكلِ الأجراءِ التي اوجدتّها الأفكارُ الاشتراكيّةُ بينَ الأجراءِ . ثم جاءت النظريةُ الشيوعيّةُ لتمنعَ ملكيـةَ الأعمالِ ، وتُعطي الأجيرَ ما يحتاجُهُ مطلقاً . ومن تباين وجهاتِ النظرِ بينَ المبدأينِ : الاشتراكيِّ ومنه الشيوعيُّ والمبدإِ الرأسماليِّ ، نحو الملكيةِ ونحوَ الأجيرِ ، نشأتْ لديهمْ مشكلةُ الأجراءِ ، وصارَ لكلٍّ منهما طريقةٌ خاصّةٌ في حلِّ هذه المشكلةِ التي أوجدتّها نظرتُهما المختلفةُ نحوَ الحياةِ . أمّا في الإسلامِ فلا توجدُ مشكلةٌ تسمّى مشكلةَ عمالٍ ولا تُقسمُ الأمّةُ الإسلاميّةُ إلى طبقاتِ عمالٍ ورأسماليّينَ ، او فلاحينَ وأصحابِ أراضٍ .

والقضيةُ كلُّها تتعلقُ بالأجيرِ سواءٌ أكانَ استئجارُهُ

على العملِ كالاخصائيينَ والفنيينَ أمْ كان استئجارُهُ على جهدِهِ فقط كسائرِ الأجراءِ . وسواءٌ أكانَ أجيراً عندَ أشخاصٍ أم أجيراً عند جماعاتٍ أم أجيراً عند الدولةِ ، وسواءٌ أكانَ أجيراً خاصّاً أم أجيراً مشتركاً فكلّهُ أجيرٌ، والأجيرُ قد سبقَ ووضّحنا احكامَهُ وبيّناها . أما تعيينُ اجرةٍ معينةٍ من قِبَلِ الحاكم فلا يجوزُ قياساً على عدمِ جوازِ التسعيرِ للسلعِ لأنّ الأجرةَ ثمنُ المنفعةِ ، والثمنُ ثمنُ السلعةِ . وكما انّ سوقَ السلعِ يقرّرُ سعرَ السلعةِ تقريراً طبيعياً فكذلكَ سوقُ المنافعِ للأجراءِ تقرّرُها الحاجةُ إلى العمالِ . إلاّ أنّ على الدولةِ أنْ تهيّءَ الأعمالَ للعمالِ «الإمامُ مسؤولٌ عن رعيتهِ» وعلى الدولةِ ان ترفعَ ظلمَ اصحابِ الأعمالِ عن العمّالِ فإنّ السكوتَ على الظلمِ معَ القدرةِ على إزالته حرامٌ فيهِ إثمٌ كبيرٌ . وإذا قصّرتِ الدولةُ في رفعِ الظلمِ أو ظلمتْ هيَ الاجراءَ كانَ على الأمةِ كلّها انْ تُحاسبَ الدّولةَ وأنْ تسعَى لإزالةِ الظّلمِ ، وليسَ هذا على الأجراءِ الذين ظُلموا وحدَهُم ، كما هي الحالُ اليومَ في معالجاتِ مشاكلِ العمالِ بالإضراباتِ والتظاهراتِ لأنَّ ظلمَ ايٍّ فردٍ من الرعيّةِ وتقصيرَ الدولةِ في رعايةِ

شؤونه ، أمرٌ يتعلّقُ برعايةِ شؤونِ الأمةِ كلّها ، لأنّهُ تنفيذُ حكمٍ شرعيّ ، وإن كانَ واقعاً على جماعةٍ معينةٍ .

أمّا ما يحتاجُهُ العمّالُ من ضمانٍ صحّيٍ لهم ولأهلِيهِمْ ، وضمانِ نفقاتِهِم عند انتهائِهِم من الخدمةِ ، وضمانِ شيخوختهمْ ، وضمانِ تعليم ابنائِهِم وما شاكلَ ذلكَ من الضماناتِ ، فلا يُبحثُ فيها في الإسلامِ عند بحثِ الأجيرِ والأجراءِ ، لأنّ هذهِ ليست على المستأجرِ ، وإنّما هيَ على الدولةِ ، وليستْ هي للعمالِ فقط ، وإنّما هيَ لكلِّ عاجزٍ منَ الرعيةِ ، لأنّ الدولةَ تضمنُ التطبيبَ والتعليمَ مجاناً للجميعِ ، وتضمنُ للعاجزِ الإنفاقَ عليهِ سواءٌ أكانَ عاملا ام غيرَ عاملٍ ، لأنّ هذا مما هو فرضٌ على بيتِ مالِ المسلمينَ .

وعليهِ فلا توجدُ مشكلةُ عمال ، ولا توجدُ مشكلةٌ خاصةٌ تتعلقُ بجماعةٍ معينةٍ او فئةٍ من الأمةِ ، فكلُّ مشكلةٍ تتعلقُ برعايةِ شؤونِ الرعيّةِ مسؤولةٌ الدولةُ عن حلّها ، والأمةُ كلّها تحاسبُ الدولةَ وليس المسؤولُ فقط او صاحبُ المشكلةِ أو منْ وقعَ عليهِ الظّلمُ .

إستئجار الأعيان

إذا وردَ العقدُ على منافع الأعيان كاستئجارِ الدورِ والسياراتِ وما شابهَ ذلكَ ، فانّ المعقودَ عليهِ يكونُ منفعةَ العينِ ، ومتى تمّ استئجارُ العينِ فقد صارَ للمستأجرِ أن يستوفيَ منفعةَ العينِ التي استأجرها فاذا استأجرَ داراً ، فلهُ سكناها أو سيارةً فلهُ ان يستقلّها ، وللمستأجرِ أن يؤجّرَ بمثلِ ما استأجرَ او بأزيدَ أو بأنقصَ ، لأنّ قبضَ العينِ المستأجرةِ قامَ مقامَ قبضِ المنافعِ ، بدليلِ أنهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها ، ولأنّهُ عقدٌ يجوزُ برأسِ المالِ فجازَ بزيادةٍ أو بنقصانٍ . الاّ أنهُ إذا استأجرَ العينَ لمنفعةٍ فلهُ أن يستوفيَ مثلَ تلكَ المنفعةِ وما دونَها في الضررِ ، وليسَ لهُ ان يستوفيَ أكثرَ منْ مثلِ تلكَ المنفعةِ ، لأنّهُ لا يجوزُ لهُ أن يستوفيَ اكثرَ من حقّهِ او غيرَ ما يستحقّهُ ، فانِ استأجرَ سيارةً لمسافةٍ معينةٍ لم يجزْ لهُ ان يستقلّها مسافةً اكبرَ من المسافةِ التي استأجرها لها ، وإنِ استأجر داراً يسكنُها ، فليسَ لهُ أن يجعلَها

مستودعاً ، مما يكونُ أكثرَ ضرراً على الدارِ من السكنى .
والحاصلُ أنَّ العقدَ إذا وردَ على العينِ بعوضٍ كان بيعاً
وإذا وردَ على منفعةِ العينِ بعوضٍ كان إجارةً . وكما ان
المشتريَ للعينِ يملكُ العينَ ، ويتصرفُ بها سائرَ التصرفاتِ ،
فكذلكَ يملكُ المستأجرُ المنفعةَ التي ملكها بالاستئجارِ ،
وله أن يتصرفَ بها سائرَ التصرفاتِ . وعليهِ فإنَّهُ يجوزُ
للمستأجِرِ أن يؤجِرَ العينَ المستأجرة إذا قبضها ، لأنَّ قبضَ
العينِ حينَ الاستئجارِ قائمٌ مقامَ قبضِ المنافعِ ،
بدليلِ أنَّهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها .
ومتى تمَّ استئجارُ العينِ وقبضُ منفعتها ملكَ المستأجِرُ جميعَ
التصرفاتِ الشرعيةِ في منفعةِ العينِ التي استأجرها
لأنَّها ملكهُ ، فلهُ أن يؤجّرها بالأجرةِ التي يراها
مهما بلغتْ ، فلو استأجرها بمائةٍ وأجّرها بثلاثمائةٍ جازَ ،
لأنَّهُ يملكُ المنفعةَ فيملكُ تأجيرها بما يراه هو لا بما
استأجرَها .

وعلى هذا فإنَّ ما يسمّى بالخلوِّ للمخازنِ والدورِ وغيرِها
جائزٌ لأنَّ المستأجرَ يؤجّرُ الدارَ أو المخزنَ بمبلغٍ زائدٍ
عليها يُدفعُ لهُ ، وهذا تأجيرٌ للعينِ التي استأجرَها بزيادةٍ
على الأجرةِ التي استأجرها بها ، وهو كالبيعِ بعدَ

قبضه يجوزُ بيعُهُ بزيادةٍ عما اشتراهُ . وهناكَ مسألةُ تسليمِ المأجورِ للمالكِ عندَ انتهاءِ العقدِ هل هي واجبةٌ عليهِ أم لا ؟

والجوابُ على ذلكَ هوَ أنَّ إعادةَ المأجورِ للمستأجرِ واجبةٌ عليهِ ، إن كانَ المأجورُ تحتَ يدِهِ ، لما رُويَ عنْ رسولِ اللهِ (ص) ، قالَ : « على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤدّيَهُ » . أمّا إن لم يكنِ المأجور تحتَ يدِهِ يُنظرُ ، فإنِ اغتصبَ منه غصباً فإنَّ على الغاصبِ أن يُرجِعَ العينَ المأجورةَ لصاحبها وليسَ على المستأجرِ لأنَّ الغاصب هو المأمورُ بردِّ العينِ ، قالَ رسولُ اللهِ (ص) « لا يأخذنَّ احدُكُم متاعَ أخيهِ جادّاً ولا لاعباً ، وإذا أخذ أحدُكم عصا أخيهِ فليردَّها عليه » وهذا عامٌّ سواءٌ أخذها من صاحبها أم من غيره . أما إن أعادَ المأجورَ لغيرهِ أو أجّرهُ لهُ فانّهُ بعد انتهاءِ العقدِ الذي بينهُ وبينَ صاحبِ الملكِ يجبُ عليهِ تسليمُ المأجورِ لمالكهِ وذلكَ لعمومِ حديثِ الرسول (ص) : « على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤدّيَهُ » ولم يأتِ نصٌّ آخرُ في الإجارةِ يستثنيهِ كما وَرَدَ في الغصبِ ولذلكَ يبقى على عمومهِ .

وعلى ذلكَ إذا أجّرَ شخصٌ داراً لآخرَ ثم أجّرَهـا

المستأجرُ لغيرِه بأجرةٍ أزيدَ وانتهتْ مدةُ الإجارةِ للمستأجرِ الأولَ انتهى العقدُ وصارَ لزاماً عليهِ أنَ يسلِّمَ الدارَ لصاحبِها ، الاّ أنْ يُجدّدَ صاحبُها العقد معهُ فتظلّ تحتَ سلطانهِ ، أو يجدّدَ صاحبُها العقدَ معَ المستأجر الثاني ويعتبر نفسهُ قد تسلّمَ الدارَ من المستأجر الأولِ . وإذا أجّرَ أحد دارَهُ فعلى المؤجّرِ إتمامُ ما يتمكّنُ به المستأجرُ من الانتفاعِ ، كتسليمِ مفاتيحِ الدارِ وتبليطِها ، ومجرى الماءِ ، وكل ما يحتاجُ إلى اصلاحه او إيجادِهِ ليتمكن منَ الانتفاعِ بالدارِ ، أمّا إن كانَ لاستيفاءِ المنافعِ كالسلّمِ المتنقّلِ وساعةِ الماءِ وساعةِ الكهرباءِ فعلى المستأجرِ . أمّا ما يجبُ لزخرفةِ البيتِ فلا يلزمُ واحداً منهما لأنَّ الانتفاعَ ممكنٌ بدونهِ ، أمّا طرشُ الدارِ وفتحُ مجاري المياهِ ، فهما عنـدَ الإيجارِ على المؤجّر ، لأنّ ذلكَ مما يُتمكن بـه من الانتفاعِ ، أمّا نقلُ النفاياتِ فهوَ على المستأجرِ . فاذا شَرَطَ المؤجّرُ على المستأجرِ في عقدِ الإجارةِ دفـعَ نفقاتِ ما أوجبهُ الشّرعُ عليه مما يمكنُ به منَ الانتفاعِ فالشرطُ فاسدٌ لمخالفته مُقتضى العقدِ . وكذلكَ لو شَرَطَ المستأجرُ على المؤجّرِ دفعَ نفقاتِ العقدِ وإذا ماتَ المؤجّرُ والمستأجرُ أو أحدُهما فالإجارةُ تبقى على حالِها . لأنّ الإجارة عقدٌ لازمٌ لا ينفسخ بالموتِ مع سلامةِ المعقودِ عليهِ .

النظام الاجتماعي

هو علاقة المرأة بالرجل وما ينشأ عن هذه العلاقة .

وعلاقة المرأة بالرجل في الإسلام لا تقوم على أساس مادي فقط كما هو متعارف عليه اليوم بل تقوم على أساس روحي أولاً ومن ثم على أساس مادي .

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه ، فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض » .

وقال (ص) :

« إن المرأة تنكح على دينها ومالها وجمالها ، فعليك بذات الدين ، تربت يداك » .

النِّظامُ الاجتِماعيّ في الإسلام

النظامُ الاجتماعيّ هوَ النّظامُ الذي يبحثُ علاقة المرأةِ بالرجلِ ، وما ينشأ عن هذه العلاقةِ ، وينظّمُ صلات التعاونِ بينهما .

ويقوم على الأمور التالية :

١) الأصل في المرأةِ أنها أم وربةُ بيت ، وهي عرضٌ يجبُ أن يُصان .

٢) الأصلُ أن ينفصلَ الرّجالُ عن النساءِ في المجتمعِ الإسلاميّ ولا يجتمعونَ إلاّ لحاجةٍ يُقرّها الشرعُ ويقرّ الاجتماع من أجلها .

٣) أ ــ للمرأة الحقّ في أن تُزاوِلَ التجارة والصناعة والزراعة ، وأن تتولى العقُودَ والمُعاملاتِ وأن تملكَ كل أنواعِ الملك وأن تنمّيَ أموالها وأن تُباشرَ شؤونها في الحياةِ بنفسها .

ب ـ يجوز للمرأة أن تُعيّنَ في وظائفِ الدولةِ ، وفي مناصبِ القضاءِ وأن تَنتخبَ وتُنْتَخَبَ في مجلسِ الشورى وأن تشتركَ في انتخابِ الخليفةِ ومبايعتهِ .

ج ـ لا يجوزُ أن تتولى المرأةُ الحكمَ ، فلا تكونُ خليفةً ولا قاضياً في محكمةِ المظالمِ ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عملٍ يُعتبر من الحكم .

٤) تُمنَعُ الخلوةُ بغير محرمٍ ، ويمنعُ التبرجُ ويُمنعُ الاختلاط .

٥) يُمنعُ كلٌّ من الرجلِ والمرأةِ من مباشرةِ أي عملٍ فيه خطرٌ على الاخلاق أو فسادِ المجتمع .

* * *

واقع النظام الاجتماعي

إنّ الكثيرَ من النّاسِ يطلقُ على جميعِ أنظمةِ الحياةِ اسمَ النظـامِ الاجتماعيّ وهـذا إطلاقٌ خاطئٌ ، لأنّ انظمةَ الحياةِ أولى أن يطلقَ عليها «انظمة المجتمع» إذ هي في حقيقتها أنظمةُ المجتمع لأنّها تنظّمُ العلاقاتِ التي تقومُ بين الناسِ ، والاجتماعُ لا يُلاحَظُ فيها وانما تُلاحظُ العلاقاتُ فقط .

والعلاقاتُ متعدّدةٌ ومختلفةٌ ، وهي تشملُ الاقتصادَ والحكمَ والسّياسةَ والتعليمَ والعقوباتِ والمعامـلاتِ والبيّناتِ وغيرَ ذلك . فإطلاقُ « النّظامِ الاجتماعي » عليها لا وجه له ولا ينطبقُ عليها وعلاوةً على ذلك فإنّ كلمةَ الاجتماعيّ للنظامِ توحي أنّهُ لا بدّ أن يكونَ هذا النّظامُ موضوعاً لتنظيمِ المشاكلِ أوِ العلاقاتِ النّاشئةِ عن الاجتماعِ . واجتماعُ الرجلِ بالرجلِ والمرأةِ بالمرأةِ لا يحتاجُ إلى نظامٍ لأنّهُ لا تنشأُ عنه مشاكلُ ولا تنشأ

علاقاتٌ تحتاجُ إلى نظام . أمّا اجتماعُ الرجلِ بالمرأةِ ، والمرأة بالرجلِ ، فإنّه هو الذي تنشأ عنه مشاكلُ وتنشأ عنـــه علاقاتٌ مما يحتاجُ إلى التنظيمِ بنظام . فأولى بنا ان نُطلقَ على هذا الاجتماعِ بأنّه هو النظامُ الاجتماعيّ . فالنظامُ الاجتماعيّ اذاً يكونُ محصوراً في النظام الذي يبيّن تنظيمَ اجتماعِ المرأةِ بالرجلِ والرجلِ بالمرأةِ وينظّم علاقتهما الناشئةَ عن اجتماعهما لا عن مصالحهما في المجتمع ويبيّن كلَّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ . فتجارةُ المرأةِ مـــع الرجلِ والرجلِ مع المرأةِ هي من أنظمةِ المجتمع ، لا من النّظامِ الاجتماعيّ لأنّها تدخلُ في النّظامِ الاقتصاديّ . أما منعُ الخلوةِ بين الرجل والمرأة ، أومتى تملكُ المرأةُ طلاقَ نفسِها اومتى يكونُ للمرأةِ حقٌّ حضانة الصغير فإنّ ذلك كلّه من النظامِ الاجتماعيّ . وعلى ذلك يكونُ تعريفُ النظامِ الاجتماعيّ هو : النّظام الذي ينظّمُ اجتماعَ المرأةِ بالرجلِ والرجلِ بالمرأةِ وينظمُ العلاقةَ التي تنشأُ بينهما عن اجتماعِهما وكلَّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ . وقد اضطرب فهمُ المسلمين ، وبعدوا في هذا الفهمِ عن حقيقةِ الإسلامِ ببعدهم عـــن أفكارهِ وأحكامه وكانوا بين مفرطٍ كلّ التفريطِ ، يرى من حقّ المرأةِ ان تخلوَ بالرجلِ كما تشاءُ وان تخرجَ كاشفةَ

العورةِ باللّباسِ الذي تهواه . وبين مُغالٍ كلَّ الغلُوِّ لا يرى من حق المرأةِ أن تُزاولَ التّجارةَ والزراعةَ ولا أن تجتمعَ بالرجالِ مطلقاً ، ويرى بأنّ سائرَ جسدِ المرأة عورةٌ بما في ذلك وجهُها وكفّاها . وكان من جرّاءِ هذا الغلوِّ والتفريطِ انهيارٌ في الخُلُقِ وجمودٌ في التفكيرِ نتج عنهما تصدّعُ الناحيةِ الاجتماعيّةِ وقلقُ الأسرةِ الاسلاميّةِ وغلبةُ روحِ التذمّرِ والتأففِ على اعضائها وكثرةُ المنازعاتِ والشقاقِ بين افرادِها . وصار الشعورُ بالحاجةِ إلى جمعِ شملِ الأسرةِ وضمانِ سعادتها يملأُ نفوس جميعِ المسلمينَ . وصار البحثُ عن علاجٍ لهذه المشكلة الخطيرة يشغلُ بالَ الكثيرينَ ، وصارت المحاولاتُ المختلفةُ تُظهِرُ انواعاً متعدّدةً لوضعِ هذا العلاجِ .

فوُضعَتِ المؤلفاتُ التي تبيّنُ العلاجَ الاجتماعيَّ وأُدخِلَتِ التعديلاتُ على قوانينِ المحاكمِ الشرعيّةِ وحقِّ المرأةِ في الانتخابِ ، وحاولَ الكثيرونَ تطبيقَ آرائِهِمْ على أهليهم من زوجاتٍ وأخواتٍ وبنات ...

وأدخِلَتْ على أنظمةِ المدارسِ تعديلاتٌ من حيثُ اختلاطُ الذكورِ بالإناثِ ، وهكذا ظهرت هذه

المحاولاتُ بهذه المظاهرِ وامثالها . ولكن جميع اولئك وهؤلاء لم يوفقوا إلى العلاجِ ولم يهتدوا الى النّظامِ لأنّهُ قد عَمِيَ على مُعظمِ المسلمينَ أمرُ علاقةِ الجنسينِ المرأةِ والرجلِ ، وصاروا لا يعرفون الطريقةَ التي يتعاونُ فيها هذان الجنسانِ مما جعلهم يتناقشون حولَ طريقةِ العلاجِ ويبعدون عن دراسةِ حقيقتِها حتى ازدادَ القلقُ والاضطرابُ من جرّاءِ محاولاتِهم وصارت في المجتمعِ هوّةٌ يُخشى منها على كيانِ الأمّةِ الاسلاميّةِ بوصفها أمةً متميّزةً بخصائصها .

ويُخشَى على البيتِ الاسلاميّ ان يفقدَ طابَعَ الاسلامِ وعلى الاسرةِ الاسلامية ان تفقدَ استنارةَ افكارِ الاسلامِ وتبعدَ عن تقديرِ احكامهِ وآرائِهِ . اما سببُ هذا الاضطرابِ الفكريّ والانحرافِ في الفهمِ عن الصوابِ فيرجعُ إلى الغزوةِ الكاسحةِ التي غزتنا بها الحضارةُ الغربيّةُ وتحكّمت في تفكيرنا وذوقِنا، تحكماً تامّاً غيّرت به مفاهيمَنا عن الحياةِ ومقاييسَنا للأشياء وقناعاتِنا التي كانت متأصلةً في نفوسنا . فكان انتصارُها علينا شاملاً جميعَ نواحي الحياةِ ومنها هذه الناحيةُ الاجتماعيةُ . ولم يتبيّن المسلمون استحالةَ أخذِ الحضارةِ الغربيّةِ وأنّه

لا يمكنُ أخذُ هذه الحضارةِ لأي جماعةٍ في أيِّ بلدٍ اسلاميٍّ وتبقى هذه الجماعةُ جزءاً من الأمّةِ الاسلاميّةِ او تبقى عليها صفةُ الجماعةِ الاسلاميّةِ ، واتّخذَتِ الناحيةُ الاجتماعيةُ في الغربِ القدوةَ المحبّبةَ، واتّخذَ المجتمعُ الغربيُّ مقياساً دون ان يُؤخَذَ بعينِ الاعتبارِ أنَّ المجتمعَ الغربيَّ لا يأبهُ بصلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ ولا يرى فيها ايَّ معرَّةٍ أو طعنٍ او مخالفةٍ للسلوكِ الواجبِ الاتّباعِ ، أو أيَّ مساسٍ في الأخلاقِ او أيَّ خطرٍ عليها ، ودونَ ان يلاحظَ أنَّ المجتمعَ الإسلاميّ يخالفُهُ في هذهِ النّظرةِ مخالفةً جوهريّةً ، ويناقضهُ مناقضةً تامّةً ، لأنَّ المجتمعَ الاسلاميّ يعتبرُ صلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ من الكبائرِ عليها عقوبةٌ شديدةٌ ، هي الجلدُ أو الرجمُ، ويعتبرُ مرتكبَها منبوذاً منحطّاً منظوراً اليه بعينِ المقتِ والازدراءِ ، ويرى من البديهيّاتِ لديه أنَّ العرضَ يجبُ ان يُصانَ . ولكنَّ كثيراً من المسلمينَ اندفعوا وراءَ النقلِ والتقليدِ حتّى لبست دعوةُ نهضةِ المرأةِ ثوبَ الإباحيّةِ وعدمِ المبالاةِ بالاتّصافِ بالخلقِ الذميم . وهكذا مضى هؤلاء الناقلونَ والمقلدونَ في تهديمِ الناحيةِ الاجتماعيةِ عند المسلمين تحت اسمِ انهاضِ المرأةِ ، وبحجّةِ العملِ لإنهاضِ الأمّةِ . وبالرّغمِ من وجودِ

علماء في الأمّةِ لا يقلّونَ عن المجتهدين الأوّلين في العلمِ والاطّلاعِ ، وبالرغمِ من وجودِ ثروةٍ فكريّةٍ وتشريعيّةٍ بين يدَيِ المسلمينَ لا تدانيها أيُّ ثروةٍ لأيّةِ أمّة في العالمِ ، فإنّهُ لم يكن لذلك أيُّ أثرٍ في ردعِ الناقلين والمقلّدين عن غيّهم . وفي إقناعِ الجاحدين بأيّ رأيٍ اسلاميٍّ إذا كان مخالفاً لما يريدون أن تكون المرأةُ عليه . وذلكَ لأنّ هؤلاء واولئك من المقلّدين والجاحدين والعلماءِ والمتعلمين ابتعدت عنهم صفةُ المفكرِ فلا يفهمون الواقعَ او لا يفهمون حكمَ اللهِ أو لا يتلقّونَ احكامَ الشرعِ تلقياً فكرياً بتطبيقها على الواقعِ تطبيقاً دقيقاً يُحدِثُ الانطباق الكاملَ . ومن أجل ذلك باتت المرأةُ المسلمةُ حائرةً . فهي بين امرأةٍ قلقةٍ مضطربةٍ تنقلُ الحضارةَ الغربيّةَ دون ان تفهمَها او تعيَ حقيقتَها ، ودون أن تعرفَ التّناقضَ الذي بينها وبين الحضارةِ الإسلاميّة، وبين امرأةٍ جامدةٍ لا تنفعُ نفسها ولا ينتفعُ المسلمون بجهودها . وذلك كلُّهُ من جرّاءِ عدمِ تلقّي الإسلامِ تلقياً فكرياً ، وعدمِ فهمِ النظامِ الاجتماعيِّ في الإسلامِ .

ولذلك كان لا بدّ من دراسةِ النظامِ الاجتماعي في الإسلامِ دراسةً عميقةً شاملة ، حتى تُدركَ المشكلةُ بأنّها

اجتماعُ المرأةِ بالرّجلِ والعلاقةُ الناشئةُ عن اجتماعهما وما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ ، وأنَّ المطلوبَ هو علاجُ العلاقةِ الناشئةِ عن هذا الاجتماعِ وما يتفرعُ عنه ، وأنّ هذا العلاج لا يمليهِ العقلُ وانما يمليهِ الشّرع .

وأما العقلُ فإنّهُ يفهمُهُ فهماً وأنّهُ علاجٌ لامرأةٍ مسلمةٍ ورجل مسلم يعيشانِ طرازاً معيّناً من العيش ، وأنّ الاسلامَ أوجبَ عليهما أن يتقيّدا بالعيش على هذا الطراز كما أمر به اللهُ في الكتاب والسنّةِ بغضّ النظر عما إذا وافقَ عقولَ النّاس أو خالفها . أو ناقضَ عاداتِ الآباءِ والأجدادِ وتقاليدَهُم أو وافقَها .

* * *

الإنسان
المرأة والرجل

قال اللهُ تعالى : « يا أيُّها الإنسانُ ما غرّكَ بربّكَ الكريم » « قُتِلَ الإنسانُ ما أكفرَه » « بل الإنسان على نفسه بصيرةٌ » « وما أرسلناك إلاَّ كافّةً للناس » . « يا أيها النّاسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى » فالله خاطبَ الإنسانَ بالتكاليفِ وجعلَ الإنسانَ موضعَ الخطابِ والتكليفِ ، وأنزل الشرائعَ للإنسانِ ، ويبعثُ اللهُ الإنسانَ ، ويحاسبُ الإنسانَ ، ويُدخِلُ الجنّةَ والنارَ الإنسانَ ، فجعلَ الانسانَ لا الرجلَ ولا المرأةَ محلَّ التكليفِ . وقد خلقَ اللهُ الإنسانَ امرأةً أو رجلاً في فطرةٍ معينّةٍ تمتازُ عنِ الحيوانِ . فالمرأةُ انسانٌ والرجلُ انسانٌ ولا يختلفُ أو يمتازُ احدُهما عن الآخر في الانسانيّة . وقد هيأهما اللهُ سبحانَهُ وتعالى لخوضِ معتركِ الحياةِ ، وجعلهما يعيشانِ في مجتمعٍ واحد .

وجعلَ بقاءَ النّوعِ متوقفاً على اجتماعهما ، وعلى وجودهما في كلِّ مجتمع . وقد خلقَ اللهُ في كلٍّ منهما طاقةً حيويّةً ، هي نفسُ الطّاقةِ الحيويّةِ الّتي خلقها في الآخر . فجعل في كلٍّ منهما الحاجاتِ العضويّةَ كالجوعِ والعطشِ وقضاءِ الحاجةِ . وجعل في كلٍّ منهما غريزةَ البقاءِ ، وغريزةَ النوعِ ، وغريزةَ التدين. وجعل في كلٍّ منهما قوّةَ التّفكيرِ وهي نفسُ قوّةِ التّفكيرِ الموجودةِ في الآخر . فالعقلُ الموجودُ عندَ الرجلِ هو نفسُ العقلِ الموجودِ عند المرأةِ إذ خلَقَهُ اللهُ عقلاً للإنسانِ ، وليس عقلاً للرّجلِ او للمرأةِ . إلاّ أنّ غريزةَ النّوعِ ، وإن كان يمكنُ أن يُشبِعَها الذّكرُ من ذكرٍ او حيوانٍ ، أو غيرِ ذلك ، ولكنّه لا يُمكنُ ان تؤدّيَ الغايةَ الّتي من أجلها خُلِقَتْ في الإنسان إلاّ في حالةٍ واحدةٍ وهي أن يُشْبِعَها الذّكرُ من الانثى ، وأن تُشبِعها الأنثى من الذّكر . ولذلك كانت صلةُ الرجلِ بالمرأةِ وصلةُ المرأةِ بالرجلِ من الناحيةِ الجنسيّةِ الغريزيّةِ صلةً طبيعيّةً لا غرابةَ فيها . بل هي الصلةُ الأصليةُ الّتي بها وحدها يتحقّقُ الغرضُ الذي من اجلهِ وُجِدَتْ هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ . وأمّا اللّذةُ والتمتّعُ التي تحصلُ

بالاشباعِ فهي امرٌ طبيعيٌ وحتميٌ سواءٌ نظرَ اليها الإنسانُ أم لم ينظرْ .

ولهذا كان لا بدّ للإنسانِ من مفهومٍ عن اشباعِ غريزةِ النّوع ، وعن الغايةِ من وجودِها ، وكان لا بدّ أن يكونَ للجماعةِ الإنسانيّةِ نظامٌ يمحو من النفوسِ تسلّطَ فكرةِ الاجتماعِ الجنسيّ واعتبارها وحدها المتغلبةَ على كل اعتبارٍ ويبقي صلاتِ التعاونِ بين الرجلِ والمرأةِ . لأنّهُ لا صلاحَ للجماعةِ الا بتعاونهما باعتبارِ أنهما اخوانمتضامنان تضامنَ مودةٍ ورحمة

لذلك لا بدّ من التأكيدِ على تغييرِ نظرةِ الجماعةِ إلى ما بينَ الرّجلِ والمرأةِ من صلاتِ تغييراً تامّاً يزيلُ تسلّطَ مفاهيمِ الاجتماعِ الجنسيّ ، ويجعلُها امراً طبيعيّاً وحتميّاً للإشباعِ ، ويزيلُ حصرَ هذه الصلةِ باللّذةِ والتمتعِ وجعلها نظرةً تستهدفُ مصلحةَ الجماعةِ لا نظرةَ الذكورةِ والأنوثة . ويسيطرُ عليها تقوى اللهِ لا حبُّ التمتّعِ والشهواتِ ، نظرةٌ لا تنكرُ على الإنسانِ استمتاعَهُ باللّذة الجنسيّةِ ، ولكنّها تجعلُهُ استمتاعاً مشروعاً محقّقاً بقاءَ النوع ، متفقاً مع المثل الأعلى للمسلمِ وهو رضوانُ الله تعالى .

الصِّلاتُ بين المرأةِ والرَّجُل

إنَّ نظرةَ التشريع الإسلامي للصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ هي لبقاءِ النّوع ، ونظرةُ الرأسماليّةِ الديمقراطيّةِ العقلانية للصلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ نظرةٌ جنسيّة .

والذي يزعمُ أنَّ كبتَ الغريزةِ الجنسيّةِ في الرجلِ والمرأةِ يسبّبُ للإنسان أمراضاً جسميّةً ونفسيّةً وعقليّةً، فإنّ ذلك غير صحيحٍ وهو وهمٌ مخالفٌ للحقيقة . ذلك لأنّ هنالك فرقاً بين الغريزةِ والحاجةِ العضويّةِ من حيثُ حتميّةُ الإشباع . فإنّ الحاجةَ العضويّةَ كالأكلِ والشّربِ وقضاءِ الحاجةِ يتحتّمُ إشباعُها، وإذا لم تشبع يَنْتُجُ عنها أضرارٌ ربما تصلُ إلى الموت . واما الغريزةُ كالبقاءِ والتديّنِ والنوعِ فانّه لا يتحتّمُ إشباعُها، وإذا لم تشبَعْ لا ينتجُ عن عدمِ إشباعها أيُّ ضررٍ جسميٍ أو عقليٍ أو نفسيٍ وإنما يحصلُ من ذلك انزعاجٌ وألمٌ ليس غير ، بدليلِ أنّه قد يُمضي

الشّخصُ عمرَهُ كلّه دون أن يُشبعَ بعضَ الغرائزِ ، ومع ذلك لا يحصل لهُ أيُّ ضرر . إذ لو حصلَ أيُّ ضررٍ من كبتِ الغريزةِ لحصلَ للإنسانِ في كل حالةٍ يقع فيها الكبتُ حصولاً طبيعياً حسبَ الفطرةِ وهو لم يقعْ مطلقاً .

هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الحاجةَ العضويّةَ تتطلبُ الإشباعَ طبيعياً من الداخلِ دون حاجةِ مؤثّرٍ خارجيٍّ ، وإن كان المؤثّرُ الخارجيُّ يثيرها في حالةِ وجودِ الجوعِ بخلاف الغريزةِ فإنَّها لا تتطلّبُ الإشباعَ طبيعياً من الدّاخلِ من غيرِ مؤثّرٍ خارجيٍّ بل لا تثور داخلياً إلا بمؤثّرٍ خارجيٍّ من واقعٍ ماديٍّ مثيرٍ أو فكرٍ جنسيٍّ مثيرٍ ، فإذا لم يوجدْ هذا المؤثّرُ الخارجيُّ لا تحصلُ الإثارةُ . وهذا شأنُ جميعِ الغرائزِ بجميعِ مظاهرِها كلّها . فإنّه إذا وجد أمام الشخص ما يثيرُ أيَّ غريزةٍ يتهيّجُ وتتطلبُ الغريزةُ الإشباعَ فإذا أُبعِدَ عنهُ ما يحرّكُ الغريزةَ أو أُشغِلَ بما يطغى عليها بما هو أهمُّ منها ذهبَ تطلّبُ الإشباع وهدأت نفسُهُ ، بخلافِ الحاجةِ العضويّةِ فإنّه لا يذهبُ تطلّبُ إشباعِها متى ثارت مطلقاً بل يستمرُّ حتى تشبعَ . وبهذا يظهرُ بوضوحٍ أنَّ عدمَ

إشباعِ غريزةِ النّوعِ لا يحصلُ منه أيُّ مرضٍ جسميٍّ أو عقليٍّ أو نفسيٍّ مطلقاً لأنها غريزةٌ وليست حاجةً عضويّة . وكلُّ ما يوجدُ هو أنَّ الشخصَ إذا وُجِدَ أمامه ما يثيرُ غريزةَ النّوعِ من واقعٍ ماديّ أو فكرٍ جنسيٍّ مُثيرَيْنِ فإنّهُ قد يتهيّجُ فيتطلّبُ الإشباعَ ، فإذا لم يشبع يصيبُهُ من هذا التهيّجِ انزعاجٌ ليس أكثر . ومن تكرارِ هذا الانزعاجِ يتألم . فإذا أُبعدَ عنه ما يُحرّكُ غريزةَ النّوعِ أو أُشغِل بما يطغَى على هذه الغريزةِ بما هو أهمُّ منها ذهبَ الانزعاج .

وبهذا يتبيّنُ خطأُ وجهةِ النظرِ الغربيّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الصّلةِ الجنسيّة ، وبالتالي خطأُ علاجِ هذه النظرةِ بإثارةِ الغريزةِ في الرّجلِ والمرأةِ بإيجادِ ما يُثيرها من الوسائلِ كاللّباسِ القصيرِ والمايوهاتِ على البحارِ والاختلاطِ والرقصِ والأفلامِ الجنسية والقصصِ وما شابهَ ذلك . كما يتبيّنُ صدقُ وجهةِ النّظرِ الإسلاميّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الغرضِ الذي من أجله وُجدت هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ ، ويظهرُ صحةُ علاجِ هذه

النّظرةِ بإبعادِ ما يثيرُها إذا لم يتأتَّ لها الإشباعُ المشروعُ بالزواجِ ، فيكون الإسلامُ وحده هو الذي يعالجُ مـا تحدثُه غريزة النّوعِ من الفسادِ في المجتمعِ والناسِ علاجاً ناجحاً يجعل أثرَها مُحدِثاً الصّلاحَ والسّموَّ للإنسانِ في المجتمع .

* * *

تنظيم العلاقات

لا يعني كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النوعِ عند الرجل ، وكونُ الرّجل يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ ، أنَّ هذه الإثارةَ أمرٌ حتميُّ الوجودِ كلّما وُجِدَ الرجلُ مع المرأةِ أو المرأةُ مع الرجل ، بل يعني أنّ الأصلَ في كلٍّ منهما أن يثيرَ وجودُه مع الآخر هذه الغريزةَ ، فتوجدَ عند وجودِ هذه الإثارةِ العلاقةُ الجنسيّةُ بينهما . ولكنهما قد يوجدان معاً ولا تثارُ هذه الغريزة . كما لو وجدا للتّبادلِ التجاريّ ، او للقيامِ بعمليّةٍ جراحيةٍ لمريضٍ ، او لحضورِ دروسِ العلمِ أو غيرِ ذلك . ولكن في جميعِ هذه الحالاتِ وفي غيرِها توجدُ قابليةُ إثارةِ الغريزةِ الجنسيّةِ بينهما إلا أنّه ليس معنى وجودِ القابليّة وجودَ الإثارة .

ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النّوع عند الرجلِ ، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ سبباً لِفَصلِ المرأةِ عن الرجلِ فصلاً تاماً ، أي

لا يصحُّ أن يُجعلَ وجودُ قابليّةِ الإثارةِ حائلاً دون اجتماعِ الرجالِ والنساءِ في الحياةِ العامّةِ ودون التّعاونِ بينهما . بل لا بدّ من اجتماعهما وتعاونهما في الحياة العامة ، لأنَّ هذا التعاونَ ضروريٌّ للمجتمع إلا أنه لا يمكنُ أن يتمّ هذا التعاونُ إلا بنظامِ تنظيمِ الصّلاتِ ، وينبثقُ هذا النظامُ عن النّظرةِ إلى هذه الصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ بأنّها نظرةٌ لبقاءِ النوع ، وبهذا يمكنُ اجتماعُهما والتّعاونُ بينهما دونَ أي محذور. والنظامُ الوحيدُ الذي يضمنُ هناءَ الحياةِ ، وينظّمُ صلاتِ المرأةِ بالرجلِ تنظيماً طبيعياً تكونُ الناحيةُ الروحيّةُ أساسَهُ والأحكامُ الشّرعيّةُ مقياسَهُ مما يُحقّقُ القيمةَ الخلقيةَ ، هذا النّظامُ هو النّظامُ الاجتماعيُّ في الاسلام ، فهو ينظرُ إلى الإنسانِ رجلاً كان أو امرأةً بأنّه إنسانٌ ، فيه الغرائزُ ، والمشاعرُ والميولُ ، وفيه العقلُ ، ويُبيحُ لهذا الإنسانِ التمتّعَ بلذائذِ الحياةِ ، ولا يُنكرُ عليه الأخذَ منها بالنّصيبِ الأكبرِ ، ولكن على وجهٍ يحفظُ الجماعةَ والمجتمعَ ، ويؤدّي إلى تمكينِ الناسِ من السيرِ قُدُماً لتحقيقِ هناءِ الإنسان . وهذا

النظامُ ينظرُ إلى غريزةِ النّوعِ على أنَّها لبقاءِ النّوعِ الإنسانيّ ، وينظّمُ صلاتِ الناحيةِ الجنسيّةِ بين الرجلِ والمرأةِ تنظيماً دقيقاً ، بحيث يجعلُ هذه الغريزةَ محصورةَ السير في طريقها الطبيعيّ موصلةً للغايةِ التي من أجلها خلقها اللهُ في الإنسان .

هذه هي نظرة الإسلام إلى النظام الاجتماعي أي إلى اجتماعِ الرجل بالمرأة .

وإليكم كيف كان يتم قبل الإسلام وبعده .

* * *

كيف كان يتمّ الزواجُ قديمًا وكيف يريدونه حديثاً

يتزوجُ الإخوةُ في بعضِ القبائلِ في الهندِ عدداً من النساءِ اللواتي يُصبحنَ مشاعاً بينهم ويُنسبُ الأولادُ إلى جميعهم ، أو يُكتفى بأن يتزوّج الأخُ الأكبرُ امرأةً فتصبحَ زوجةً لجميعِ إخوتهِ وإذا أنجبت أولاداً يُنسبونَ إليهم جميعاً ، وما يزالُ هذا النّوعُ من الزواجِ قائماً في الهند إلى يومنا هذا . وفي الجاهليّةِ قبلَ الإسلامِ كانَ يجتمعُ الرّهطُ دونَ العَشَرةِ فيدخلونَ على المرأة فيُصيبونها فإذا حَمَلَتْ وَوَضَعَتْ تُرسِلُ إليهم فلا يستطيعُ واحدٌ منهم أن يمتنعَ ، فاذا اجتمعوا عندها تقولُ لهم: قد عَرَفتُمُ الذي كانَ من أمركُم ، وقد وَلَدْتُ فهو ابنكَ يا فلانُ تُسمّي من أحبّت باسمهِ فيلحَقُ به ولدُها ولا يستطيعُ أن يمتنعَ عنهُ الرجلُ .

وكانَ يحصلُ أيضاً نوعٌ آخرُ من أنواعِ النّكاحِ وهو

نكاحُ الاستبضاعِ ، الذي يتمُّ بإعارةِ الزّوجةِ إلى صديقٍ له أو عظيمٍ لتأتيَ له بأولادٍ نُجَبَاءَ ، وكانَ الرجلُ يقولُ لامرأتهِ إذا طَهُرَتْ من طمثِها : اذهبي إلى فلانٍ فاستبضعي منهُ ويعتزلُها زوجُها ولا يَمَسُّها أبداً حتى يَتَبَيّنَ حملُها من ذلك الرّجل الذي تستبضعُ منهُ فإذا تبيّنَ حملُها أصابَها زوجُها إذا أحبَّ ، وإنّما يفعلُ ذلكَ رغبةً في نجابةِ الولدِ .

واليومَ وفي أواخرِ القرنِ العشرينَ يحصلُ الزّواجُ الجماعيُّ المُشتَركُ في بعضِ البُلدانِ الاوروبيّةِ الاسكندينافية والّتي يقالُ عنها ، إنّها من أكثرِ البُلدانِ حضارةً وتقدّماً.

وأمّا الذي وَرَدَ في مدينةِ افلاطونَ الفاضلةِ حيثُ تمنّى أن تسيرَ مدينتُهُ على نظامِ الشيوعيّةِ الجنسيّةِ فتكونَ جميعُ نساءِ المجتمعِ حقّاً مشاعاً لرجالهِ ، وقد ذهبَ إلى ذلك فريقٌ من الباحثينَ مثلَ باخوفين السويسريّ في كتابهِ عنِ الأمّ الصادرِ في ١٨٦١ ، وتبنّى فريدرش انجلس كثيراً من أقوالهِ ومنها : « إنّ نظامَ الشيوعيّةِ الجنسيّةِ هوَ النّظامُ السائدُ في فجرِ الانسانيّةِ » .

وأخيراً في موضوعِ النظامِ الاجتماعيّ تبقى مسألةُ

قيادةِ الرجلِ للمرأةِ أو قوامته عليها وفــقَ التّعبيرِ الإسلاميّ . فالآيةُ الكريمةُ تقولُ : « الرجالُ قوّامونَ على النِّسَاءِ بِمَا فَضّلَ اللهُ بعضَهُمْ على بعضٍ وبِمَا أنفقُوا مِنْ أموالِهِمْ » .

هذهِ المسألةُ كَثُرَ حولَها الجدلُ ، ففي المفهومَيْنِ الرأسماليّ والماركسيّ اللّذينِ يَعُدّانِ أنّ قيادةَ الرجــلِ للمرأةِ تعودُ إلى كونِ المرأةِ مُعْتَمِدَةً كليّاً في الحياةِ على الرجلِ أي من حيثُ الإنفاقُ عليها فيكونُ سببُ القيادةِ بنظرهم اقتصاديّاً ، فعندما يزولُ السّببُ يزولُ الأثرُ وتتلاشى القوامةُ أي القيادةُ ويصبحُ الاثنــانِ سواسيةً . فالشرطُ الأساسيُّ بنظرهم لتحريرِ النساء من سيطرةِ الرجلِ أي من تحت إمْرَته هو إعادةُ إدخالِ جميعِ النساءِ في الصناعةِ العامّةِ لهذا أدخلُوها تعملُ في جميعِ أنواعِ الصناعةِ .

وأوّلُ ما يلفتُ النظرَ في هذا المجالِ أنّ المرأةَ الغربيّة التي تَلَقّفَتْ دعواتِ الثورةِ ضدّ قيادةِ الرجلِ ، أي للانفلاتِ من تحتِ إمرَتهِ خرجت تكــدحُ وتنصبُ وأخيراً أدركت أنّها هي الخاسرةُ في هذهِ الثورة العاتية . فلقد أضعفتْ في الرجلِ الذي تهوى أعظمَ صفةٍ فيــه

فلم يعُد يملكُ الرجولةَ ، تلكَ الصفةَ الرائعةَ التي تتراقصُ لها نفسُ المرأةِ وتَعْذُبُ بها وتُسَرُّ ، فراحت تحاولُ جمعَ شتَاتِ الرجولةِ في عددٍ منَ الرجالِ لعلّها بذلكَ تُعوّضُ رجولةَ رجلٍ واحدٍ . وأنّى لها ذلك !

ثمَّ هيَ بعدَ خسارتِـهـا الرّجولةَ خَسِرَتْ راحتَها واستقرارَها فهيَ تَكْدَحُ مثله وربما تكسِرُ الحجارةَ أو تعملُ في البناءِ تاركةً وراءها أطفالاً بلا أمومةٍ وبيتاً بلا مُشرفٍ ولا مُدبّرٍ . كلُّ ذلكَ من أجلِ دُريهمات تُنفقُها معَ زوجها على أسرتِها التّعيسة، وقد يسعدُ الزوجُ بهذهِ المساعدةِ المادية وقد يهجرُها أو يطلّقها، إنْ هيَ امتنعت عنِ الإنفاقِ .. لقد غدَتْ مُجبَرَةً عليهِ حتى لكأنّهُ في حقيقتهِ جزاءُ تمرّدِها على قَوَامَةِ الزّوجِ .

ولذا فهيَ لم تَعُدْ تشعرُ بلذّةِ الحياةِ الزوجيّةِ وبهجتها، فلا هيَ سعيدةٌ في حياتها ولا في وصالِها ولا في أمومتِها ولا في عملِها . من أجلِ ذلكَ كلّهِ قذفتِ المرأةُ الثائرةُ بنفسِها من جديدٍ في أحضانِ رجولةٍ جديدةٍ تتمنّى لو تستيقظُ في كلّ الرّجالِ وهذا ما شَهِدَتْ بـه الإحصاءاتُ التي تُشيرُ إلى حنينٍ عنيفٍ يكادُ يتحوّلُ

إلى ثورة في سبيل الرّجوع إلى الوضع السّويّ حيثُ يكونُ الرجلُ قائداً في أسرته ، وحيثُ تكونُ الزوجةُ أمّاً في بيتها . ومعنى ذلكَ أنّ القَوامَةَ ليست للإنفاقِ فحسْبُ كما ذهبَ إلى ذلكَ التصوُّرُ الماديُّ .

إنّ القوامةَ أمرٌ أكبرُ منَ الإنفاقِ ولا تتحدّدُ به فحسْبُ إنَّها إنفاقُ المالِ ، وإنفاقٌ منِ اعتدادِ الرجلِ وثقته بنفسهِ والمَعيّتهِ وتفوّقهِ على زوجتهِ على حدّ تعبيرِ النّساءِ الألمانيّاتِ عندما أبدَيْنَ رغبتَهُنّ في الرّجالِ ، فهي إذن ضرورةٌ لا مفرّ منها في الحياةِ الزوجيّةِ السعيدةِ السّويّةِ إلاّ إليها . وتعني القَوامَةُ ، في المفهومِ السّليمِ ، القيادةَ (الرّجالُ قوّامونَ على على النساءِ) أي قيّمُونَ على النساءِ في التدبيرِ ، وهل يمكنُ أن تعيشَ مجموعةٌ ولو صغيرةٌ مدّةً كبيرةً منَ الزَّمنِ بدونِ قائدٍ؟

الماركسيّةُ أعلنت حتميّةَ زوالِ الأسرةِ وفشلت، وهي ترى أنّ السفينةَ يتحتّمُ أن تسيرَ دونَ ربانٍ . ودعاةُ الانحلالِ والتّخلصِ من سيطرةِ الرجل في الغرب قالوا بمساواة مطلقة بين الجنسينِ حتّى في القيادةِ . فالرئاسة المزدوجةُ محظورةٌ ومرفوضةٌ عندَ الجميعِ في كافّة

الميادينِ فكَيفَ يمكنُ أن تُقبلَ في أضخمِ حلقةٍ اجتماعيّةٍ ؟!

إنّ الاطفالَ الذين يتربّونَ في ظلّ أبوينِ متنازعَيْنِ على القيادةِ تكونُ عواطفُهُمْ مختلّةً وتكثُرُ في نفوسِهِم العُقَدُ والاضطراباتُ .

إذَنْ لا بدَّ من قائدٍ قوّامٍ على حياةِ العائلةِ والسّؤالُ الفيصلُ ، لمَن تُعطى هذه القيادةُ أللمرأةِ أم للرّجلِ ؟

لقد سُئِلَ مثلَ هذا السؤالِ نساءٌ كثيراتٌ في أوروبا وأميركا حيثُ أجبْنَ بأعلى أصواتِهِنَّ : لِنَعُدْ إلى البيتِ ولْيتَسلّمِ الرجلُ دفّةَ القيادةِ .

وهنا لا بدَّ لنا من تأكيدِ حقيقتَيْنِ أساسيّتيْنِ أولاهما :

أنَّ القيادةَ بحاجةٍ إلى مقوّماتٍ فطريّةٍ ، فالقرآنُ لا يقتصرُ على الإنفاقِ بل ويقولُ « بِمَا فضّلَ اللهُ بعضَهُمْ على بعضٍ . وبِمَا أنفقُوا مِنْ أموالِهِمْ » والمرأةُ بما مُنِحَتهُ من رقّةٍ وعذوبةٍ لا تصلحُ لأن تكونَ قائدةً على الرجل ، والمرأةُ لا تُسَلِّمُ قيادتَها لأيِّ رجلٍ تقدّمَ لها فهيَ لا تسلّمُها إلا للرجلِ الذي يكونُ متفوقاً

عليها في أمورٍ تعتزُّ هيَ بها ، وبمعنىً آخرَ لا بدَّ من مميّزاتٍ أصيلةٍ يتمتّعُ بها الرجلُ لجعلهِ في نظرِ المرأةِ كُفْوءاً لها وعندها تبقى في ظلّهِ تبتغي عندهُ السعادةَ والهناء .

وثانيتُهُما أنَّ القيادةَ لا تعني الاستبدادَ والتحكّمَ فقيادةُ الجَبْرِ نهايتُها الدّمارُ والتفكّكُ لأنّها مبنيّةٌ على الجهلِ بطبائعِ الإنسانِ . والقائدُ النّاجحُ ذلكَ الذي يتعاونُ ويستشيرُ ولا يحسمُ الأمورَ قبلَ أن يقفَ على رغبـاتِ الآخرينَ ويبقى القائدُ قائداً طالما يُحيطُ مَنْ يقودُهُ بالعطفِ والمحبّةِ واللّهفةِ والحنينِ . فإذا ما تقلّصت هذهِ عنهُ انحسرت تلكَ وانقلبَ هوَ إذا ما حاولَ الاستمرارَ في قيادتهِ إلى مستبدٍّ غيرِ مرغوبٍ فيه . والقَوَامَةُ ، بعدَ ذلكَ ، لا ترفُضُ المعاونةَ الماديّةَ من قِبَلِ المرأةِ إذا ما كانت هذهِ مُوسِرَةً أو كانت صاحبةَ دخلٍ من عملٍ معقولٍ ومطلوبٍ .

بيدَ أنَّ الإنفاقَ هذا غيرُ مشروطٍ ، وهوَ محمولٌ على التّعاونِ ومتروكٌ للاختيارِ ولا ريبَ أنَّ الذي يأتي أو يقومُ عن طريقِ الرّضا أبعثُ في النفسِ للمسرّةِ مما قد يكونُ عن طريقِ القَسْرِ والإكراهِ .

والاسلامُ أعطى الرجلَ القَيّم علـى المرأةِ صلاحيات زجرية لتصحيح الاعوجاج وحفاظاً على التماسك وخوفاً من الانزلاقِ فذكر أنّ النساءَ صنفان أتى على ذكرهما القرآن الكريم فقال :

« فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله » فأتى على ذكر الصنف الأول فوصفهن بالصالحات المطيعات لله والحافظات لأنفسهن وفروجهن وحقوق ازواجهنّ واموالهم وحرمتهم في حال غيبتهم وهذا الصنف من النساء يساعدُه الله تعالى بحفظه لهن وعصمته .

وأما الصنف الآخر قال الله تعالى في حقه :

« واللاتي تخافون نشوزهن » أي المرأة التي تخافون عصيانها لزوجها واستيلاءها عليه ومخالفتها إياه ضمن حدود الشرع هنا ، وفي هذا المقام على الزوج القيم على المرأة ان يستعمل الصلاحيات التي أعطيت له من قبل الله سبحانه بقوله تعالى:

« فعظوهـن واهجروهـن في المضاجـع واضربوهـن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ، إنَّ الله كان علياً كبيراً » أي فعظوهن اولاً بالقول والنصيحة فان لم ينجح الوعظ ولم يؤثر النصح بالقول تستعملوا الأمر الثاني فاهجروهن في الفـراش والمبيت وسيظهر بذلك حبها للزوج وبغضهـا له فان كانـت مائلة اليه لم تصبر على فراقه في المضجع وان كانت بخلاف

ذلك صبرت عنه، ثالثاً فإن لم ترجع عن تعاليها على زوجها ومعصيتها له ضربها ضرباً غير مبرح أي ضرباً لا يقطع لحماً ولا يكسر عظماً.

« فان اطعنكم » أي رجعن الى طاعتكم في الائتمار لأمركم سواء كان بالأولى أم بالثانية ام بالثالثة او بالثلاثة معاً او بواحدة منها منفردة « فلا تبغوا عليهن سبيلاً » أي اذا اطاعتكم بالأولى عندما قمتم بوعظِها بالنصحِ فلا تبغوا سبيلاً عليهن بالضرب والهجران مما أبيح لكم فعله عند النشوز واذا استقام لكم ظاهرهن فلا تعللوا عليهن بما في باطنهن « إن الله كان علياً كبيراً » أي متعالياً عن أن يكلف الا الحق مقدار الطاقة فالله سبحانه وتعالى مع علوه وكبريائه وتدبيره لشؤون جميع المخلوقاتِ وقيامه على السموات والأرض لم يكلفكم أيها الازواج إلا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن إلا ما يطقن. واذا لم تنفع جميع هذه الزواجر مع المرأة او نفعت وكان التجني من الرجل يقول الله تعالى « وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » أي وان خشيتم مخالفة وعداوة بين الزوجين وجهوا حكماً من قوم الزوج وحكماً من قوم الزوجة لينظرا فيما بينهما وهذان الحكمان لهما ان يفرقا بالطلاق إن رأياه مناسباً وإن ارادا الاصلاح يوفق الله بينهما.

وهكذا تغدُو القوّامَةُ وظيفةً اجتماعيّةً يمارسُها الرجلُ في صالحِ مجموعتهِ. يجدُ فيها الزوجُ والأبُ

مكانتهُ الطبيعيَّ وتجدُ فيها الزوجةُ والأمُّ رُجولةَ القائدِ الرّائدِ، ويجدُ فيها الأبناءُ تجسيداً لوحدةِ والديهم وكأنّهم كلٌّ متّحدٌ — أو نفسٌ واحدةٌ على حدِّ التعبيرِ القرآنيِّ. وبعدَ هذا العَرضِ نجدُ أنَّ التصوّرَ الماديَّ المبنيَّ على تحسين العقلِ لهذهِ الأمورِ قدِ انطلقَ من مُعطياتٍ مخالِفةٍ لأبسطِ قواعدِ الفِطرةِ في الإنسانِ، فتراكمتِ المشاكلُ أمامَهُ وعَجِزَ عن حلِّها، وفَشِلَ فَشلاً ذريعاً في اتّخاذِ مَنهجٍ مستقيمٍ في الحياةِ تَنعمُ به الأسرةُ بكاملها.

• • •

مقاصد الشريعة الإسلامية

قالَ اللهُ تعالى في بعثةِ الرّسولِ (ص) «ومَا أرْسَلْنَاكَ إلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِين»، وقالَ في شأنِ القرآنِ الكريمِ «وَنُنَزِّلُ مِنَ القُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِين» فكونُ الرّسولِ رحمةً، وكونُ القرآنِ شفاء ورحمةً كلٌّ ذلكَ يدلُّ على أنَّ الشّريعةَ جاءت رحمةً للعباد. إلاّ أنَّ كونَ الشريعةِ جاءت رحمةً هوَ النّتيجةُ الّتي تترتّبُ على الشريعةِ وليس الباعثَ على تشريعِها، أي أنَّ الشريعةَ رحمةٌ للناسِ هو غايةُ الشارعِ الّتي يهدفُ إليها من تشريعِها، وليس السّببَ الذي من أجلهِ شُرِّعَتْ.

«والشّفاءُ والرّحمةُ» هو وصفٌ للشّريعةِ من حيثُ نتيجتُها وليس علّةً لتشريعِها، فالصيغةُ لا تدل على التّعليلِ، ولذلك تنتفي العليّةُ وتبقى الآياتُ على مدلولِها من حيثُ إنَّ حكمةَ اللهِ من تشريعِ الشريعة أن تكونَ رحمةً.

ولا يقالُ إنَّ هذهِ الآياتِ قد عرّفتنا مقصودَ الشارعِ من الشريعةِ كما عرّفتنا الآياتُ التي بيّنت علّةَ الشريعةِ ، ولذلك تكونُ علّةً للشريعةِ ، لا يُقالُ ذلكَ لأنَّ هـذهِ الآياتِ وإنْ عرّفتنا قصدَ الشّارعِ وهدفَهُ من تشريعِ الشّريعةِ ، ولكنها لم تعرّفنا أنّها الدافعُ له لتشريعها . فهناكَ فرقٌ بينَ الغايةِ وبينَ الدافعِ فالآياتُ عرّفتنا الغايةَ ولكنّها لم تعرّفنا الدّافع ، ولا توجدُ نصوصٌ تدلُّ على الباعثِ ، أي على الدّافعِ ، لا منَ القرآنِ ولا منَ السنّةِ ، وإنّما هناكَ نصوصٌ تدلُّ على الغايةِ منَ الشريعةِ . ومقاصدُ الشريعةِ هذه هي مقاصدُ الشريعة ككلٍّ وليست هي مقاصدَ كلِّ حكمٍ بعينهِ ، فإنَّ الدليلَ الذي دلَّ عليها واضحٌ فيه أنَّ الرحمة إنما تنتجُ عن الشريعةِ ككلٍّ لا عن كلِّ حكمٍ بعينهِ إذ قالَ « ومَا أرْسَلْنَاكَ إلاَّ رَحْمَةً » أي الرِّسالةُ رحمةٌ ، وقالَ : « ونُنَزِّلُ مِنَ القرآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ ورَحْمَةٌ » و«مِنْ» هنا للبيانِ ، أي ننزّلُ القرآنَ شفاءً ورحمةً وليس معناها ننزّلَ بعضَ القرآنِ شفاءً ورحمـةً ، وبعضَهُ ليسَ كذلكَ . ولذلكَ نجدُ الشّارعَ في الوقتِ الذي بيّنَ فيه مقاصدَ الشريعةِ من حيثُ هي ككلٍّ بيّنَ مقصدَهُ من شرعِ بعضِ أحكامٍ بعينِها .

مقاصِدُ كُلِّ حُكْمٍ بعَيْنِه

الحج : أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهمْ ، قالَ تعالى : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » .

الخمرُ والمَيْسِرُ : حتّى لا تحصلَ العداوةُ والبغضاءُ بينَ النّاسِ من الخمرِ والميسِرِ ، قالَ تعالى : « إنّما يُرِيدُ الشَّيطانُ أنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ في الخَمْرِ والمَيْسِرِ » .

الرّياحُ : أنّها مبشّرَةٌ بالمطرِ ، قالَ تعالى : « وَهُوَ الّذي أرْسَلَ الرّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ » .

إنقاذُ موسى مِنَ البحرِ : ليكونَ عدوّاً لآلِ فرعونَ ، قالَ تعالى : « فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً » .

إمدادُ المسلمينَ بالملائكةِ : ليكونَ بشرًى لهم ، قال تعالى : « وَمَا جَعَلَهُ إلاّ بُشْرى لكم وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ » .

خَلْقُ الموتِ والحياةِ : لابتلاء النّاسِ واختبارهِم ، قالَ تعالى : « الّذي خَلَقَ المَوْتَ والْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أحْسَنُ عَمَلاً » .

الدّينُ : ليس المقصودُ منهُ التّضييقَ على النّاسِ بلْ ليطهّرَهُمْ ويتمَّ نعمتَهُ عليهِمْ ، قالَ تعالى : « ما يُريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمُ من حرجٍ وَلَكِن يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ». وقال تعالى «وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدينِ مِنْ حَرَجٍ ».

الصيامُ : فُرِضَ الصّيامُ على النّاسِ كَيْ تتكوّنَ لديهِمْ إرادةٌ فيبتعدُوا عَنِ المحارمِ ويقومُوا بالواجبات أي كي يكونوا أتقياء، قالَ تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ » .

الصّلاةُ : لكيْ تكونَ الناهيةَ لهمْ عَنِ الفحشاءِ والمنكرِ ، قالَ تعالى : « إنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفحشاءِ وَالمُنْكَرِ » .

تحريمُ نكاحِ المرأةِ على عمّتها وخالتِها الخ : كي لا يقْطَعَ النّاسُ أرحامَهُمْ ، قالَ (ص) « لا تُنْكَحُ

المرأةُ على عمتّها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها فإنكم إنْ فعلتُمْ ذلكَ قطعتُمْ أرحامكُمْ » وهكذا بيّنَ الشّارعُ مقصدَهُ من كثيرٍ من الأحكامِ ، إلاّ أنّ مقصدَهُ الذي بيّنهُ هنا إنّما هو الغايةُ التي تنتجُ عنِ الحكمِ وليس الباعثَ على تشريعهِ . يعني أنَّ حكمته تعالى من تشريع هذا الحكمِ هو أنْ ينتجَ عنه كذا لِمَنْ يُطَبّقُهُ .

ومقصودُ الشّارعِ من الحكم هو غيرُ السّببِ الذي من أجله شُرِّعَ الحكمُ ، سواءٌ من حيثُ الصيغةُ أو من حيثُ الواقعُ لكلٍّ منهما . أما الصيغةُ فإنّ قولَهُ تعالى « وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ » وقولَهُ في الحجِّ : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ »وقولَهُ في خلقِ الموتِ والحياةِ « لِيَبْلُوَكُمْ أيُّكُمْ أحْسَنُ عَمَلاً » وما شاكل ذلكَ ، لا تدلُّ صيغةُ آيةٍ من هذهِ الآياتِ على أنّ الباعثَ على الخَلْقِ هو الاختبارُ من قِبَلِ اللهِ سبحانَهُ وتعالى ، ولا أنّ الباعثَ على تشريع الحجِّ هو أن يشهدَ الناسُ منافعَ لهم ، ولا أنّ الباعثَ على خَلْقِ الجنِّ هو عبادتُهُمْ للهِ سبحانَهُ وتعالى ، بل تدلُّ على أنّ العاقبَةَ التي تحصلُ من هذا العمل هيَ

كذا ، أي نتيجةُ العملِ هي كذا ، فما في هـذهِ الآياتِ وأمثالِها ليس باعثاً وإنما هو الغايةُ أو النتيجةُ . فاللهُ تعالى بيّنَ أنَّ مقصودَهُ من هذا هو أن تكونَ عاقبتُهُ كذا . وهذا بخلافِ الآياتِ الدّالةِ على الباعثِ فإنَّ صيغتَها تدلُّ على أنَّ ما جاءت بهِ هو الباعثُ على الحكمِ والدافعُ لتشريعهِ ، فقولُهُ تعالى « لكي يكونَ على المؤمنينَ حرجٌ في أزواجِ أدعيائِهم » وقولُهُ تعالى : « كي لا يكونَ دُولةً بينَ الاغنياءِ منكم » وقولُهُ سبحانه وتعـالى « لا يؤاخذُكُمُ اللهُ باللّغـوِ في أيْمانِكُمْ ولكن يؤاخذُكُمْ بما عقّدتّم الأيْمَانَ » فإنَّ كلَّ آيةٍ من هذهِ الآياتِ تدلُّ صيغتُها على أنَّ المذكورَ فيها هو الباعثُ على الحكمِ وليس هـو غايةَ الحكمِ . فكونُهُ لا يكونُ متداولاً بين الأغنياءِ هو سببُ تشريعِ اللهِ لهذا الحكمِ ، وليس هو مجردَ إخبارِ اللهِ تعالى عن غايتهِ من تشريعِ الحكمِ ، وكذلكَ عدمُ الحرجِ في أزواجِ الأدعياءِ في الآيةِ الأولى وتعقيدُ الأيمان في الآيةِ الثالثةِ ، كلٌّ منها الباعثُ على تشريعِ الحكمِ وليس الغايةَ من تشريعهِ .

هذا من حيثُ صيغةُ كلِّ آيةٍ من الآياتِ التي جاءت

تبيّنَ السببَ الباعثَ على تشريعِ اللهِ لهذا الحكمِ . أما من حيثُ الواقعُ لكلٍّ من الغايةِ والباعثِ ، فهو أنَّ الغايةَ هي حكمةُ اللهِ وهي النّتيجةُ التي يمكنُ أن تنتجَ عن هذا الحكمِ ، بخلافِ الباعثِ فإنّهُ ليس النتيجةَ وإنما هو سببُ التشريعِ ، فهو موجودٌ قبل الحكمِ ومعه وليس هو نتيجةٌ له . فاللهُ سبحانَهُ وتعالى حينَ يقولُ ما يدلُّ على أنَّ غايتَهُ من شرعِ الحكمِ هيَ كذا ، يكونُ معنى هذا القولِ بيانَ مقصدهِ لا بيانَ سببِ تشريعهِ ، وحينَ يقولُ ما يدلُّ على أنَّ سببَ تشريعِ هذا الحكمِ هو كذا يكونُ معنى هذا القولِ بيانَ الشيءِ الذي من أجلهِ شرعَ الحكمَ ، وهناكَ فرقٌ كبيرٌ بين بيانِ السببِ وبين بيانِ الغايةِ .

هذا من جهةٍ ، ومن جهةٍ أخرى فإنّهُ ليس معنى أن يبيّنَ اللهُ حكمتهُ من تشريعِ حكمٍ ما ، هو أنَّ هذه الحكمةَ أي الغايةَ لا بدَّ أن تتحقّقَ ، بل قد تتحقّقُ وقد لا تتحقّقُ ، فإذا بيّنَ اللهُ سبحانَهُ وتعالى حكمتَهُ من تشريعِ حكمٍ فلا يعني أنّهُ يجبُ أن يتحقّقَ مقصدُ اللهِ الكريمِ من الحكمِ ، بل معناه فقط أنَّ مقصدَهُ من الحكمِ هو أن ينتجَ عنه كذا . ولهذا قد تتحقّقُ حكمةُ

اللهِ تعالى من الحكمِ وقد لا تتحققُ . فمثلاً قولُهُ تعالى : «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» والمشاهَدُ المحسوسُ أنّ الألوفَ من النّاسِ حجّوا ولم يشهدُوا أيَّ منفعة لهم . وآيةُ الخمرِ والقمارِ فإنّ كثيرينَ من نداميَ الخمر ومن المقامرينَ لم يُوقعِ الشيطانُ بينهُمُ العداوةَ والبغضاءَ . ويقولُ الرّسولُ (ص) « صوموا تصحّوا » وكثيرون من الناسِ صاموا ولم يصحّوا بل كثيرٌ من الناسِ إذا صامَ تضرّرت صحته . وهذا يدلّ على أن مقصودَ اللهِ سبحانَهُ وتعالى من أمرٍ يخبرُ عنه أو حكمٍ يشرّعُهُ ليس ضرورياً بأن يتحقّقَ ؛ بل هو إخبارٌ منه تعالى عن مقصدهِ هذا ، لاإخبارٌ بأنّه يجبُ أن يتحقّقَ هذا فلا يصحُّ أن يجعلَ مقصودُ الشارع هذا باعثاً على الحكمِ ، فلا يكون علّةً له بل هو بيانٌ لحكمةِ اللهِ سبحانهُ من الحكمِ ، ولو جازَ أن يكونَ مقصودُ الشارعِ هذا في هذهِ الآياتِ باعثاً على الحكمِ أي علّةً شرعيّةً، لكانَ إيقاعُ العداوةِ والبغضاءِ هو علّةَ تحريمِ الخمرِ والميسرِ ، فإذا وُجِدَت حُرِّما وإلاّ فلا ، ولكانتِ الصحّةُ هي علةَ الصّيامِ فإذا وُجِدَت شُرّعَ وإلاّ فلا ، ولكانَ شهودُ المنافعِ هو علّةَ الحجِّ فإن وُجِدَتْ وُجِدَ وإلاّ فلا وهكذا .. وهذا غيرُ صحيحٍ . ولذلكَ لا يكونُ

مقصودُ الشّارعِ من الحكمِ أي غايتهُ، باعثاً على الحكمِ وإنما هو حكمةُ اللهِ من الحكمِ والنّتيجةُ التي تحصلُ من تطبيقهِ . وعلى ذلكَ فإنَّ مقاصدَ اللهِ سبحانه من الأحكامِ التي بيّنَ غايتَهُ من تشريعها هي حكمُ الله عزَّ وجلَّ من هذهِ الأحكامِ وليست عللاً لها ، ولذلكَ لا يقاسُ عليها ولا يقاسُ على المعاني التي جاءت فيها ، وهي خاصّةٌ في كلِّ حكمٍ بعينهِ ولا تتعداهُ ، وقد تحصلُ وقد لا تحصلُ ، ولا علاقةَ لها بالعللِ الشرعيّةِ ، ولا بالقياسِ ، بل هي حكمةُ اللهِ من الحكمِ .

وممّا يجبُ أنْ يُعلَمَ أنَّ حكمةَ اللهِ من الحكمِ هي مقصدُهُ هو من تشريعهِ وغايتُهُ منه ، فلا بدَّ أن يبيّنها الشارعُ نفسُهُ حتى يُعرفَ أنّها غايتُهُ ، وهي لا تُعتبرُ مقاصدَ شرعيّةً حتى يأتي بها نصٌّ شرعيٌّ يأتي به الوحيُ من عندِ اللهِ تعالى ، إمّا لفظاً ومعنى ، وإما معنى ، والرسول (ص) يعبّر عنه ، فاذا لم يأتِ بها نصٌّ قد جاءَ بهِ الوحيُ فلا يجوزُ أن تُعتبرَ من المقاصدِ الشرعيّةِ أي من حكمِ اللهِ تعالى . لأنَّ معنى كونها مقصودَ الله وحكمتَهُ من الحكمِ أو منَ الشّريعةِ هو

هو أنَّهُ تعالى هو الذي قصدَها. ويستحيلُ عقلاً وشرعاً

الاطّلاعُ على حكمةِ اللهِ إلا إذا أطلَعْنَا اللهُ تعالى عليها بنصٍّ بواسطةِ الوحيِ ، ولذلكَ يتحتّمُ أن يأتيَ بها نصٌّ جاءَ بهِ الوحيُ من اللهِ عزَّ وجَلَّ .

ومن ذلك كلّهِ يتبيّنُ أنَّ المقاصدَ الشرعيّةَ أيّاً كانت هي الغايةُ من تشريعِ الحكم ، أي النتيجةُ الّتي يمكنُ أن توجدَ منه ، ومهما يكنْ من أمر هذه النّتيجةِ فإنّها ليست علّةً شرعيّةً ، وإنما هي إخْبارٌ من اللهِ تعالى . فتكونُ من قبيلِ الإخبار بأشياءَ لا بأحكامٍ ، فتأخذُ فِي النّصوصِ الشّرعيةِ حكمَ القصصِ والأخبارِ والمواعظِ والإرشاداتِ ولا يصحُّ أن تكونَ غيرَ ذلكَ ، فلا تدخلُ في التّشريعِ ولا في استنباطِ الأحكامِ ...

* * *

الخاتمة

من خلالِ ما تقدَّمَ من تعاريفَ وخاصّةً في ما يتعلّقُ بالعقلِ والشرعِ والشروحاتِ والإيضاحاتِ التي دارتْ حولَ الأحكامِ التي صدرت عنهما على الأشياءِ والأفعالِ أدركنا حقيقةً يجبُ اتّباعها ولا يجوزُ لنا الحيدُ عنها أنَّ للعقلِ أحكاماً من خصوصيّاتهِ هو الحكم عليها ولا يحقُّ للشرع أن يتدخّلَ بها ، وأحكاماً تتعلّقُ بالشّرعِ فلا يحقُّ للعقلِ أن يُعرضَ عنها أو يغيّرَها أو يُبدّلها بأحكامٍ يضعُها هو ، بل عليه أن يعودَ للشرعِ ويفهمَ حكمهُ ويحكمَ بما نصَّ عليهِ ، فالأحكامُ على الأشياءِ من ناحيةِ واقعها أولاً ، ومن جهةِ ملاءمتِها لطبعِ الإنسانِ ومنافرتِها لهُ ثانياً ، فلا شكَّ أنَّ ذلكَ كلهُ يعود للعقلِ لا للشّرعِ . فالعقلُ هوَ الذي لهُ الحقُّ الكامل على الافعالِ والأشياءِ في هاتينِ الناحيتينِ وذلكَ مثلُ : العدلُ حسنٌ والظّلمُ قبيحٌ فإنَّ واقعهُما ظاهرٌ منهما الكمالُ والنقصُ ولا دخلَ للشرعِ فيهما ومثل : إكرامُ العالِمِ عملٌ حسنٌ وإهانَتُهُ عملٌ قبيحٌ . فإن اكرامَ هذا الإنسانِ العالمِ ظاهرٌ منهُ الكمالُ وإهانتُهُ

ظاهرٌ منها النّقصُ ومثلُ : انقاذُ المُشرفِ على الهلاكِ فعلٌ حسنٌ وتركُهُ يهلكُ فعلٌ قبيحٌ ، فإنَّ الطّبعَ يميلُ لإسعافِ المُشرفِ على الهلاكِ ولإكرامِ من يستحقُّ الاكرامَ . فهذا وما شاكلَهُ يعودُ إلى طبعِ الانسانِ وفطرتهِ وهو يشعرُ به ويدركُهُ ولذلكَ كانَ إصدارُ الحُكمِ على الأفعالِ والأشياءِ من هاتينِ الجهتينِ هو للإنسانِ ، فالحاكمُ فيهما هو الإنسانُ. أمّا الحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ من ناحيةِ المدحِ اوالذّمِ في الدنيا والثّوابِ عليها في الآخرةِ ، فلا ريب أنّهُ للهِ وحدَهُ وليسَ للإنسانِ ، أي هو للشرعِ وليسَ للعقلِ وذلكٌ مثلُ الإيمانِ باللهِ حسنٌ والكفرُ قبيحٌ والطّاعةُ حسنة والمعصيةُ قبيحةٌ. وكذلكَ بالنسبةِ لأفعالِ الإنسانِ هل يطلبُ منهُ أن يقومَ بهذهِ الأفعالِ أو يتركُها أو يُخَيّرُ بين تركها وفعلها؛ هذا الحكمُ من هذهِ الجهاتِ لا يكونُ إلاَّ للشّرعِ فقط ، لذلكَ يجبُ أن تكونَ أحكامُ أفعالِ الإنسانِ وأحكامُ الأشياءِ المتعلّقة بها راجعةٌ للشرعِ لا للعقلِ .

واللهُ ولي التّوفيق .

انتهى

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

• • •

لمن الحكم؟...

... من أهم الأبحاث المتعلّقة بالحكم على الأفعال والأشياء، وأولاها وألزمها بياناً، معرفة مَن الذي يرجع له إصدار الحكم عليها: العقل أم الشرع؟، لأن ما في الوجود من المحسوسات لا يخرج عن كونه أفعالاً وأشياء من صنع الانسان، أو أشياء ليست من صنع الإنسان.

ولما كان الإنسان، بوصفه يحيا في هذا الكون، هو موضع البحث، وكان إصدار الحكم متعلقاً به ومن أجله، فإنه لا بد من الحكم على أفعاله وعلى الأشياء المتعلقة بها. فمن هو الذي له وحده أن يصدر الحكم على ذلك؟...

هل هو الله أم الإنسان نفسه؟ وبعبارة أخرى، هل هو الشرع أم العقل؟ لأن الذي يعرّفنا أن هذا هو حكم الله، هو الشرع؛ والذي يجعل الانسان يحكم، هو العقل.

فمن الذي يحكم إذن؟...